Article paru dans la revue « Krisis », mai 2011

MULTITUDE OU CHAOS ?

Sur les thèses de Michael Hardt et Antonio Negri

Michael Hardt et Antonio Negri ont publié en avril 2000, aux Etats-Unis, un livre intitulé *Empire*, suivi quatre ans plus tard d'un autre essai, *Multitude*[1]. Bientôt traduits dans le monde entier, ces deux gros ouvrages (près d'un millier de pages au total) ont rapidement exercé – et continuent d'exercer – une grande influence au sein de certaines fractions du mouvement altermondialiste. Lors de sa sortie, le *New York Times* a dit d'*Empire* qu'il constituait le « *Manifeste communiste* du XXI[e] siècle », et l'a décrit comme la « grande synthèse théorique du nouveau millénaire ». En Allemagne, *Die Zeit* y a vu une « analyse grandiose de la société ». Benjamin Stille a prédit qu'il allait devenir un « *best seller* international »[2]. David Sherman a parlé du « plus influent ouvrage néomarxiste paru depuis les événements politiques monumentaux de la fin des années 1980 »[3]. Tout le monde, cependant, n'a pas souscrit à ces commentaires hyperboliques. *Empire* a suscité aussi des oppositions très fortes, même de la part de ceux qui ont reconnu qu'il s'agissait d'un livre de philosophie politique important, et les critiques n'on pas manqué, de Slavoj Zizek à Robert Kurz, de Anselm Jappe à Danilo Zolo. Il en a résulté des discussions passionnées. Tandis qu'en France, une revue se créait pour relayer les thèses de Hardt et Negri – la revue *Multitudes*[4] –, la publication des deux livres a lancé, puis nourri, à l'échelle mondiale, une immense discussion qui se poursuit encore[5]. Le présent article se propose de faire le point sur ce débat, et d'évaluer la validité des théories présentées par Hardt et Negri.

Michael Hardt est un Américain de Seattle, professeur associé de littérature à l'Université Duke et auteur d'une thèse de doctorat consacrée à Deleuze et Negri. Antonio Negri est un personnage beaucoup plus connu. Né en 1933 à Padoue, fils de l'un des fondateurs du parti communiste italien de Livourne en 1931, il a d'abord milité très jeune à l'Action catholique (Azione catolica). A partir de la fin des années 1950, dans les *Quaderni rossi*, il participe à l'élaboration du courant « opéraïste » de l'extrême gauche italienne. En 1955, il effectue un séjour dans un kibboutz israélien. Il est en 1969 l'un des fondateurs de Potere operaio, puis à partir de 1973 du groupe Autonomia operaia. Parallèlement, il mène une carrière de professeur de philosophie du droit à l'Université de Padoue. Il fait alors l'apologie de la lutte armée et exalte la figure de l'« ouvrier criminel ». Durant les « années de plomb », soupçonné d'être le « cerveau » des Brigades rouges, il est arrêté en avril 1979 au cours d'un vaste coup de filet et se retrouve emprisonné sous l'accusation d'insurrection armée contre l'Etat, de séquestration et de complicité d'homicide dans l'affaire Aldo Moro, accusation qui n'a jamais été assortie de preuves de sa culpabilité[6]. C'est en prison, où il a été placé en quartier de haute surveillance, qu'il écrit son premier livre sur la métaphysique de Spinoza, dont il propose une

relecture « marxiste » à la lumière des écrits du post-structuralisme français, en particulier de Gilles Deleuze[7]. Elu député du parti radical en juin 1983, l'année même où commence son procès, il sort de prison au mois de juillet grâce à l'immunité parlementaire qu'il vient d'acquérir. Les députés italiens ayant décidé la levée de cette immunité, il s'exile en septembre à Paris, où il intègre le Collège international de philosophie. Proche de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, qui l'introduisent dans le milieu intellectuel français, il enseigne alors à l'Université de Paris-VIII et à l'Ecole Normale supérieure. Revenu en Italie en juillet 1997, il est de nouveau incarcéré pour achever de purger ses peines. Placé en régime de semi-liberté en 1999, il est finalement libéré en 2003. Il vit aujourd'hui entre Venise et Paris, avec sa compagne la philosophe Judith Revel. Sa pièce de théâtre, *Essaim*, a été représentée en juin 2005 au Théâtre de la Colline[8].

Empire représente sans conteste l'une des tentatives les plus ambitieuses, mais aussi les plus ambiguës, de reformuler à l'intention de la gauche anticapitaliste une analyse et une stratégie entièrement nouvelles. Nombre d'observateurs, on l'a dit, en ont reconnu l'importance, en même temps qu'ils ont souligné sa puissance imaginative et la richesse de ses références philosophiques[9]. L'ouvrage s'appuie en effet sur un arsenal théorique impressionnant, ce qui peut en rendre la réfutation difficile. Antonio Negri « sait combiner les prestiges rarement associés du révolutionnaire et du métaphysicien », dit Philippe Raynaud, qui parle aussi de « musique assez enivrante »[10]. On ne peut nier en tout cas son pouvoir stimulant.

La postmodernité, selon Hardt et Negri, a provoqué la disparition du système westphalien des Etats souverains nationaux. A l'époque de la globalisation, les Etats classiques, qui avaient été les grands acteurs politique de l'époque moderne, sont exsangues. Le monde n'est plus gouverné par des systèmes étatiques, mais par une structure unique de pouvoir d'un genre jamais vu. Cette structure globale, sans extériorité, totalement déterritorialisée, a pour substance politique et normative l'universalisme cosmopolite. Sa forme d'action, ni étatique ni nationale, est le pouvoir « biopolitique ». C'est à cette structure que HN donnent le nom d'« Empire ».

L'Empire peut se définir comme une structure planétaire de hiérarchies et de flux, fondée sur une logique de totalité volatile qui excède tous les anciens clivages entre l'Etat et la société, la guerre et la paix, la contrainte et la liberté, le centre et la périphérie. Son avènement équivaut à une rupture totale avec les formes politiques de la modernité classique. « Au contraire de l'impérialisme, l'Empire n'établit pas de centre territorial du pouvoir et ne s'appuie pas sur des frontières ou des barrières fixées. C'est un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion » (*E*, p. 17). Les Etats westphaliens étant mis hors jeu, la « gouvernance » s'exerce au-delà et au-dessus des gouvernements. Cependant, le déclin des Etats-nations n'a pas encore fait disparaître la souveraineté. L'Empire est détenteur d'une souveraineté nouvelle, exercée par des organismes supra- et transnationaux « unis sous une logique unique de gouvernement » (*E*, p. 16). L'Empire répond ainsi à la question : quelle est la forme de souveraineté qui s'exerce sur ce Nouvel Ordre mondial constituant un tout sans extérieur, sans dehors ? Au sein de l'Empire, « le capital et la souveraineté se confondent totalement » (*M*, p. 380). L'Empire est la forme politique de la globalisation capitaliste. La « politique » de l'Empire ne se fonde plus sur l'unité fictive de l'Etat, de la volonté générale ou de la souveraineté populaire, car la « gouvernance » globale tend elle-même à devenir « fractale », c'est-à-dire « à intégrer les conflits, non pas en imposant une dispositif social cohérent, mais en contrôlant les

différences » (*E*, p. 411). Cessant de s'édifier sur les forces centrifuges des Etats-nations, la normativité impériale s'instaure donc sur les ruines de la souveraineté étatique. L'Empire est sans limites spatiales (« aucune frontière territoriale ne borne son règne ») ni temporelles (il se présente comme « un ordre qui suspend effectivement le cours de l'histoire et fixe par là même l'état présent des affaires pour l'éternité »). Abolissant l'espace et le temps, l'Empire « présente son pouvoir, non comme un moment transitoire dans le flux de l'histoire, mais comme un régime sans frontières naturelles, donc en ce sens hors de l'histoire ou à la fin de celle-ci » (*E*, p. 19). Dépourvu de centre, il n'existe qu'en déplaçant sans cesse ses limites. L'Empire est « lisse », il est un non-lieu.

Hardt et Negri notent aussi que l'expansion du nouveau système dominant ne se fait plus au nom d'un quelconque droit de conquête, mais avant tout au nom de la paix, du droit d'ingérence et de l'intervention « humanitaire ». Parallèlement, le retour de la « guerre juste » (*bellum justum*) fait de la guerre une « activité qui se justifie en elle-même » (*E*, p. 36), l'ennemi étant à la fois banalisé (il est réduit à l'objet d'une action de police légitimée par des valeurs universelles) et absolutisé (il devient une figure du Mal menaçant l'ordre moral mondial). Le « droit impérial », série de techniques fondées sur l'état d'exception permanent et sur l'usage d'un pouvoir international de police, se confond avec un droit d'ingérence justifié au nom de principes éthiques supérieurs. La tendance expansionniste de l'Empire se distingue par là radicalement de l'ancien impérialisme, qui consistait essentiellement dans l'expansion d'un Etat-nation. L'espace de l'ancien impérialisme avait nécessairement une frontière géographique extérieure ; l'Empire abolit la distinction entre l'extérieur et l'intérieur. Au lieu d'être « exclusif », l'Empire est fondamentalement *inclusif* dans la mesure même où il se présente comme l'amorce d'une république universelle.

Les deux auteurs affirment ensuite, avec force, que ni les Etats-Unis ni aucun autre pays ne constitue le centre de l'Empire. Loin d'être le cœur ou le moteur de l'Empire, les Etats-Unis sont seulement une pièce parmi d'autres de son dispositif. « Contrairement à ce que soutiennent les derniers tenants du nationalisme, l'Empire n'est pas américain »[11]. Allant encore plus loin, Hardt et Negri affirment que les Etats-Unis ne sont nullement eux-mêmes une puissance impérialiste : « Les Etats-Unis ne sont pas le centre d'un projet impérialiste ; et en fait aucun Etat ne peut le faire aujourd'hui. L'impérialisme, c'est terminé. Aucune nation ne sera désormais une puissance mondiale comme les nations de l'Europe l'ont été » (*E*, p. 18).

Avec l'Empire, le capitalisme fait fusionner dans le même ordre le pouvoir économique et le pouvoir politique, en même temps qu'il pousse à l'extrême la coïncidence entre la morale et le droit. Il constitue de ce fait le modèle même du « biopouvoir », en ce sens qu'il tend à régir, non seulement les interactions humaines, mais aussi la nature de l'homme (ses connaissances et son affectivité). Il faut ici entendre par « biopouvoir », à la manière de Michel Foucault[12], un pouvoir issu à la fois des administrations étatiques, des associations non gouvernementales, des entreprises multinationales, des institutions et des agences de « gouvernance » transnationales, qui tend désormais à gérer les aspects les plus intimes de la vie quotidienne et de la sphère privée, c'est-à-dire à produire lui-même l'ensemble des relations sociales et des formes de vie. Le biopouvoir résulte de l'interpénétration de l'économique, du politique, du social et du culturel. En produisant des biens culturels, des modes d'existence, des affects, le pouvoir biopolitique finit par transformer les consciences (les subjectivités) et les corps, bref la vie elle-même.

L'avènement du biopouvoir signe le passage de l'ancienne société disciplinaire (moderne)

à la société (postmoderne) de surveillance et de contrôle, dont la caractéristique majeure est l'intériorisation accrue de la contrainte : « Alors que la société disciplinaire met la population au travail et s'assure de l'obéissance grâce à un réseau ramifié de dispositifs institutionnels qui produisent et régissent coutumes et pratiques (l'école, l'atelier, la prison, l'asile), la société de contrôle connaît des mécanismes de maîtrise sociale toujours plus démocratiques et toujours plus immanents au champ social : le pouvoir s'exerce dorénavant grâce à des machines qui organisent directement les cerveaux (systèmes de communication et réseaux d'information) et les corps (avantages sociaux, activités encadrées) vers un état d'aliénation autonome »[13]. La constitution de l'Empire, telle que la décrivent Hardt et Negri, « ne se forme ni sur la base d'un mécanisme contractuel ni par l'intermédiaire d'une source fédérative. La source de la normativité impériale naît d'une machine nouvelle, à la fois industrielle, commerciale et communicatrice – d'une machine biopolitique mondialisée, au sein de laquelle production économique et constitution politique, loin de se hiérarchiser ou de se déterminer en dernière instance, tendent de plus en plus à coïncider »[14].

Hardt et Negri proposent jusqu'ici une bonne description du transfert de souveraineté qui s'opère aujourd'hui depuis les Etats vers des organismes supra- ou transnationaux, de la déterritorialisation des forces dominantes, de la montée d'une « gouvernance » globale qui s'exerce aux dépens des gouvernements. On pourrait néanmoins discuter, compte tenu de sa polysémie, de l'opportunité de recourir au mot « empire » pour décrire cette réalité nouvelle. La notion d'empire informel, par opposition à l'empire formel s'étendant par des conquêtes territoriales successives, est d'ailleurs moins neuve que ne le laissent entendre les deux auteurs. Elle a été utilisée dans le passé pour décrire bien des entreprises de domination non militaires (acculturation, corruption des élites locales, etc.), y compris dans l'Antiquité, et se retrouve à l'époque moderne dans les théories dites « de la dépendance » (Immanuel Wallenstein), voire dans les théories néomarxistes portant sur le capitalisme monopolistique (Paul Baran, Paul Sweezy)[15].

La thèse selon laquelle l'Empire n'aurait en quelque sorte ni capitale ni « empereurs » est encore plus contestable. Hardt et Negri n'ont pas tort de dire que le Nouvel Ordre mondial n'a pas de centre identifiable dans l'absolu (c'est normal, puisqu'il est *partout*). Mais il ne s'ensuit pas que certains pays n'en bénéficient pas plus que d'autres, qu'ils n'en sont pas plus que d'autres les moteurs ou les vecteurs, ni qu'il n'existe pas d'élites qui lui correspondent. En réalité, il existe bel et bien une élite transnationale – la Nouvelle Classe mondiale – qui, si décentralisée et mondialisée qu'elle puisse être, n'en représente pas moins le *centre*, le cœur du nouveau pouvoir. A économie transnationale déterritorialisée, élite transnationale déterritorialisée. Que cette élite soit informelle plutôt qu'institutionnalisée, son existence n'en est pas moins réelle. C'est elle qui contrôle les marchés internationaux, tandis que les élites proprement politiques constituent la partie de l'élite transnationale qui contrôle la dimension politico-militaire du Nouvel Ordre mondial. Incapables d'identifier les nouvelles élites mondiales, Hardt et Negri se distinguent à cet égard des théoriciens de la Nouvelle Classe (Paul Piccone, Christopher Lasch, etc.) qui, le plus souvent en référence à Theodor W. Adorno et à sa théorie de la « négativité artificielle », voient dans l'émergence de cette Nouvelle Classe le point d'orgue de l'avènement d'une « société totalement administrée ». En outre, comme on le verra, tandis que les théoriciens de la Nouvelle Classe proposent de recourir à ce qui reste des traditions et des coutumes des sociétés organiques prémodernes, Hardt et Negri célèbrent sans fard le processus de la modernité capitaliste, en affirmant que celui-ci est en train d'ouvrir des voies d'action nouvelles.

Les auteurs restent par ailleurs totalement indifférents au fait que, sous couvert de

« cosmopolitisme », la globalisation diffuse dans le monde entier des valeurs et des critères de bien-être qui sont spécifiquement occidentaux, et plus particulièrement anglo-saxons. Leur affirmation selon laquelle les Etats-Unis ne sont pas une puissance impérialiste, en sorte que l'anti-impérialisme ne relèverait plus que d'une nostalgie « souverainiste » réactive, leur fait oublier le rôle joué par Washington dans les guerres les plus récentes. Plus généralement, elle les empêche de voir que les phénomènes d'hégémonie sont aujourd'hui toujours présents, et que la politique américaine actuelle se veut plus que jamais à l'échelle du monde. Atilio A. Boron, pour qui *Empire* « contient des erreurs gravissimes de diagnostic et d'interprétation », est allé jusqu'à écrire qu'« une autre victime de la guerre d'Irak est la construction théorique construite par Hardt et Negri »[16]. « L'impérialisme, ajoute-il, n'est ni un fait accessoire ni une politique menée par quelques Etats, mais bien une nouvelle étape dans le développement du capitalisme. Cette étape est marquée, aujourd'hui plus encore qu'hier, par la concentration du capital, l'écrasante domination des monopoles, le rôle croissant du capital financier, l'exportation de capitaux et la répartition du monde en plusieurs "sphères d'influence" »[17]. « En fait, écrivent Jérôme Maucourant et Bruno Tinel, il ne nous semble pas acquis, sauf à sauter par-dessus le réel, que l'Etat et la nation américaine se soient dissous dans une forme de gouvernement impérial à l'échelle du monde »[18]. La réalité de l'impérialisme américain ne saurait en effet être contestée. L'erreur de Hardt et Negri est de croire que la montée de l'Empire y a mis un terme, alors que les deux phénomènes coexistent. La vérité est que la mondialisation englobe certes les Etats-Unis, qui n'en sont pas le seul moteur (mais le principal vecteur), mais que l'hégémonie politique américaine n'en continue pas moins d'exercer ses effets. Réduisant le réel à certaines tendances nouvelles, dont ils décrètent un peu vite qu'elles ont aboli tout ce qui précédait, Hardt et Negri ne voient pas que le monde actuel reste un lieu où s'entrecroisent des logiques différentes, parfois contradictoires.

Danilo Zolo maintient pour sa part qu'il est toujours parfaitement légitime de parler d'« empire global » pour décrire le système politique américain, à la fois dans un sens géopolitique, systémique, normatif et idéologique. Il ajoute que, chez Hardt et Negri, l'« Empire » tend à devenir une pure catégorie de l'esprit, ce qui pose d'évidents problèmes pour ceux qui entendent le combattre : d'une part, si tout est impérial, au point qu'il n'y a plus rien de non impérial, alors on peut aussi bien dire que rien n'est impérial (l'usage du terme relève de la convention arbitraire) ; d'autre part, la question se pose évidemment de savoir, « si l'on exclut les appareils politico-militaires des grandes puissances occidentales, en particulier des Etats-Unis, qui exerce les fonctions impériales »[19], et donc à qui ou à quoi on doit s'opposer.

Mais c'est lorsqu'il s'agit de porter un jugement sur l'« Empire » que le véritable débat commence. Hardt et Negri l'annoncent en effet d'entrée de jeu : pour eux, l'Empire n'est pas un mal, bien au contraire. En mettant fin au système des Etats nationaux, et en y substituant une perspective cosmopolite, il a bien plutôt fait œuvre positive. Hardt et Negri se félicitent du cosmopolitisme de l'Empire. Ils y adhèrent pleinement. Ce qu'ils veulent seulement, c'est étendre ce cosmopolitisme, en profitant des circonstances qui lui ont permis de s'imposer, afin de lui donner une forme plus « juste » : la constitution « impériale » doit être conservée, mais soumise à des objectifs non capitalistes. Il s'agit en d'autres termes de contrôler ou de réguler l'Empire, de le « perfectionner », mais en aucun cas de chercher à le détruire (*E*, p. 416). La construction de l'Empire représente en ce sens un « pas en avant ». L'Empire est un *progrès*, il est « mieux que ce qui l'a précédé » (*E*, p. 434). Il en va évidemment de même de la globalisation, qui est bonne parce qu'elle crée « de nouveaux circuits de coopération et de collaboration qui traversent les nations et les continents, suscitant ainsi un nombre illimité de rencontres et d'interactions » (*M*, p. 7), et parce qu'elle « tend à estomper les frontières qui

séparent les formes politiques, économiques, sociales et culturelles du pouvoir et de la production » (*M*, p. 380)[20]. Dans le même esprit, Hardt et Negri affirment que l'actuel déclin du droit international est plutôt une bonne chose (*M*, p. 47). Il ne faut donc pas moins, mais plus encore de mondialisation : « Au lieu de résister à la mondialisation tant décriée, il convient d'en accélérer le processus afin d'édifier au plus tôt les formes démocratiques nouvelles supposées bénéficier aux forces exploitées »[21]. La démarche repose sur la prise en compte de l'ambiguïté du capitalisme : d'un côté, il a généralisé l'exploitation humaine, de l'autre il est, au même titre que bien des courants qui le contestent, le porteur d'un cosmopolitisme intrinsèque qu'on ne peut qu'approuver. La philosophie des Lumières, qui a engendré le libéralisme, est donc bonne en soi. Il faut seulement l'expurger de ses scories.

Mais Hardt et Negri vont encore plus loin. Non seulement l'Empire n'est pas un mal, car son inspiration est fondamentalement bonne, mais – divine surprise ! –, il offre des possibilités supérieures « de création et de libération ». Pourquoi ? Parce que, dit Antonio Negri, « l'ordre juridique du marché global ne désigne pas simplement une nouvelle figure du pouvoir suprême qu'il tend à organiser : il enregistre aussi des puissances de vie et d'insubordination, de production et de lutte des classes qui sont nouvelles »[22]. L'idée-clé est ici que l'Empire génère lui-même les conditions de son dépassement, dans la mesure où, de par son fonctionnement même, il aboutit à créer l'agent historique qui va lui succéder, à savoir la « multitude », concept-clé dont il sera reparlé plus loin : « La mondialisation, dans la mesure où elle opère une déterritorialisation réelle des anciennes structures d'exploitation et de contrôle, est réellement une condition de la libération de la multitude » (*E*, p. 82). En d'autres termes, disent explicitement les deux auteurs, l'Empire est bon *en soi*, mais non *pour soi*.

Rosa Luxemburg expliquait que l'expansion du capitalisme, partant toujours d'un lieu central afin d'en absorber progressivement les marges, s'est régulièrement faite aux dépens d'un dehors. Aujourd'hui, il n'y a plus de dehors, car le capitalisme a étendu son emprise sur toute la planète – ou peu s'en faut. Cela signifie, pour Hardt et Negri, que l'Empire ne peut plus être contesté que de l'intérieur. Ce n'est pas faux, mais ce qui est particulier à Hardt et Negri, c'est d'en tirer la conclusion, beaucoup plus contestable, qu'une lutte de l'intérieur ne peut pas prendre la forme d'une opposition frontale. C'est pourquoi ils condamnent toute forme de contestation radicale de la globalisation, que celle-ci se fasse au nom du localisme, de l'écologisme, de l'ancienne lutte des classes, des cultures populaires, du tiers-mondisme, de la pensée communautarienne, du marxisme classique, etc. Contre le localisme, par exemple, Hardt et Negri affirment que « la stratégie de défense du local est dommageable parce qu'elle obscurcit et nie même les solutions alternatives réelles et les potentialités de libération qui existent à l'intérieur de l'Empire » (*E*, p. 75). L'anti-impérialisme est pareillement déclaré « réactionnaire », car dans les faits il ne peut aboutir qu'à renforcer le pouvoir des Etats-nations (ou à en créer de nouveaux). Il est tout aussi inutile, enfin, d'essayer de reconstruire le vieil Etat-Providence, comme tentent de le faire certains partis de gauche pour faire face à la globalisation.

Pour tenter de justifier leur démarche, Hardt et Negri s'abritent derrière Karl Marx. « Nous disons, écrivent-ils, que l'Empire est meilleur, de la même façon que Marx affirmait que le capitalisme était meilleur que les formes de société et les modes de production qui l'avaient précédé » (*E*, p. 73). Pour Marx, en effet, le capitalisme a commencé par faire œuvre positive en mettant fin au féodalisme. De même que ce serait une grave erreur de contester le capitalisme au nom de l'ordre auquel il a mis fin, en prétendant y faire retour, c'en serait une tout aussi grave de contester l'Empire au nom de la souveraineté politique des Etats. « Il faut

donc récuser la philosophie *non-global*, et toute forme d'écologisme naturaliste et de localisme, comme des positions primitives et antidialectiques, c'est-à-dire essentiellement "réactionnaires" »[23]. Hardt et Negri oublient seulement que Marx, s'il se félicitait en effet de l'élimination du système féodal par la bourgeoisie, n'en proposait pas moins la mise en place d'une force antisystémique radicalement opposée au système en place, en l'occurrence au capitalisme, alors que la stratégie prônée par Hardt et Negri n'a strictement rien d'antisystémique, bien au contraire. Marx, autrement dit, ne tirait pas argument du rôle qu'avait joué le capitalisme dans le passé pour dire qu'il fallait composer avec lui ou attendre de son évolution une quelconque libération. Il se proposait bien plutôt de le combattre frontalement[24], alors que Hardt et Negri assurent au contraire qu'il ne faut surtout pas chercher à détruire l'Empire. La comparaison tourne donc court rapidement.

Antonio Negri se borne en fait à actualiser les vieilles théories opéraïstes italiennes des années 1970, selon lesquelles le développement du capitalisme s'expliquerait fondamentalement comme une réaction aux luttes ouvrières, c'est-à-dire aux inventions et au devenir du monde du travail, seuls les mouvements du prolétariat produisant l'histoire. Les innovations technologiques, par exemple, ne seraient pas le résultat de la concurrence entre les firmes sur les marchés mondiaux, mais une réponse aux « menaces organisées » du prolétariat – ce qui est évidemment totalement faux. Dans les années 1970, l'opéraïsme défendait l'idée que les ouvriers sont les seuls artisans de la révolution, parce qu'ils sont les seuls, à partir de l'usine, à pouvoir pousser le capital à se développer dans le sens de leur libération. Rejetant totalement les partis et les syndicats, de même que toutes les formes de lutte extérieures à l'usine, l'opéraïsme prétendait ainsi « remettre en mouvement un mécanisme positif de développement capitaliste ». La classe ouvrière étant seule créatrice, la main-mise du capital devenait une simple cristallisation réactive à l'énergie prolétarienne confisquée. Encore en 1977, Negri pouvait écrire que « seule la construction du capitalisme [sic] peut nous donner des conditions vraiment révolutionnaires ». Comme l'observe très bien Anselm Jappe, en fin de compte, pour Hardt et Negri, « le développement capitaliste n'est rien d'autre qu'un détournement parasitaire et répressif de ce que le prolétariat crée spontanément dans son désir de liberté »[25], ce qui revient à dire que la limite du capitalisme ne réside pas dans ses contradictions internes, mais dans la seule subjectivité des exploités. C'est en reprenant ce schéma qui nie toute possibilité de développement autonome du capitalisme que les deux auteurs peuvent présenter l'Empire comme l'aboutissement des luttes sociales, alors que Marx a parfaitement montré que l'une des grandes caractéristiques du capitalisme est au contraire d'organiser lui-même la production de ses propres exigences. Dans leurs livres, Hardt et Negri soutiennent donc que l'avènement de l'Empire est déjà lui-même une réponse positive à une critique sociale antérieure au pouvoir de la domination politique de la globalisation. L'Empire représenterait en ce sens une « victoire du prolétariat » (sic) marquant la naissance d'un potentiel contestataire inédit. « La constitution de l'Empire, écrivent-ils, n'est pas la cause, mais la conséquence de l'émergence de la puissance de la multitude » (*E*, p. 394), ce qui signifie que l'Empire n'est que la réaction du capital aux transformations du travail imposées par la multitude et aux nouvelles relations sociales qui en découlent. De même la globalisation doit-elle être d'autant mieux acceptée qu'elle serait elle-même le résultat des concessions que le capital aurait été contraint de faire aux forces de la subjectivité, constituant du même coup la source possible d'une autre globalisation.

*

« L'Empire construit un ordre biopolitique parce que la production est devenue

biopolitique », affirme Antonio Negri[26]. Cela signifie que l'avènement de l'Empire comme paradigme du biopouvoir est indissociable de l'apparition d'une nouvelle forme de production, en l'occurrence le travail « immatériel », défini par Hardt et Negri comme « un travail qui produit un bien non matériel, tel que service, produit culturel, connaissance ou communication » (*E*, p. 355). Cette catégorie, perçue d'emblée comme « biopolitique », recouvre les activités de service, la recherche, l'innovation, l'éducation, l'informatique, la publicité, le marketing, la communication, les industries culturelles, etc. Caractérisé notamment par la pénétration du travail cognitif dans la sphère de la production, le travail immatériel, qui englobe aussi « la production et la manipulation de l'affect » (*E*, p. 358), représenterait désormais la forme dominante du travail social, par opposition au travail ouvrier industriel, aujourd'hui en déclin : « Le secteur secondaire tend à disparaître, dans les pays capitalistes, au profit des services. A mesure que le travail devient cognitif, intellectuel, on ne peut plus le quantifier […] Autrefois, l'exploitation capitaliste portait sur la force de travail brute des ouvriers et le lieu de cette exploitation était l'usine. Aujourd'hui, ce sont des aptitudes intellectuelles et des besoins affectifs qui sont exploités »[27].

Certes, Hardt et Negri savent très bien que le modèle de travail qui domine aujourd'hui dans le monde est encore un travail de type tayloriste, en sorte qu'à l'échelle mondiale c'est la figure de l'exploitation classique qui reste hégémonique. Ils savent aussi qu'environ la moitié de la population de la planète travaille encore dans l'agriculture. Mais ils croient devoir souligner la tendance qui leur paraît la plus porteuse d'avenir : « Une analyse d'ensemble ne vaut qu'en tant qu'elle est éclairée par la tendance qui préside à son évolution ». Le travail immatériel serait en passe de détrôner le travail industriel à la façon dont le travail industriel était au XIX[e] siècle en passe de remplacer l'agriculture, c'est-à-dire qu'il serait la tendance qui contraint mêmes les autres formes de travail à adopter ses qualités. On pourrait de ce point de vue comparer le passage de la propriété matérielle (exclusive) à la propriété immatérielle (reproductible et partagée) au passage de la propriété immobilière à la propriété mobilière, ou au passage de l'exploitation par la rente à l'exploitation par le profit. C'est pourquoi Hardt et Negri insistent sans cesse sur la centralité « ontologique » du travail immatériel : « L'objet de l'exploitation et de la domination tend à ne plus être les activités spécialement productives, mais la capacité universelle à produire, c'est-à-dire l'activité sociale abstraite et son pouvoir d'ensemble. Ce travail abstrait est une activité sans lieu […] C'est la diffusion sociale du travail vivant, à la fois non-appartenante et créatrice ; c'est le désir et l'effort de la multitude des travailleurs adaptables et mobiles, et c'est, en même temps, l'énergie intellectuelle et la construction linguistique et communicatrice de la multitude des travailleurs intellectuels et affectifs ». « Le travail immatériel, commente Anne Herla, est le travail biopolitique par excellence, puisqu'il ne se contente pas de créer des biens matériels, mais produit aussi des relations et la vie sociale elle-même. Ses modes de fonctionnement sont l'information, la communication, la coopération. Son organisation est typiquement post-fordiste : mettant l'accent sur la flexibilité du temps de travail et la mobilité, il fonctionne en plus petites unités décentrées qui collaborent sous la forme du réseau »[28].

La thèse soutenue par Hardt et Negri est que ce type de travail n'est plus contrôlable ni exploitable comme l'était l'ancien travail ouvrier industriel, car il requiert le libre déploiement des subjectivités créatrices et la coopération spontanée des travailleurs par-delà les frontières. Le travail immatériel se situerait déjà dans l'au-delà du capitalisme, parce qu'il aurait la capacité de se valoriser lui-même sans avoir besoin de se faire acheter par le capital, ce qui revient à dire que le travail vivant pourrait finalement créer de la valeur sans intervention du capital : « Ce qui distingue le travail immatériel est le fait que ses produits sont eux-mêmes, à bien des égards, immédiatement sociaux et communs » (*M*, 141). Dans le travail immatériel,

le sur-travail extrait de la force-travail se transformerait donc difficilement en plus-value, et tendrait au contraire à se présenter comme « excédence révolutionnaire ». Décentralisé et déterritorialisé, mais également coopératif et créateur de valeur partagée, le travail immatériel, enfin, se développerait au moyen de connexions horizontales qui tendraient à échapper au contrôle vertical de l'Empire. C'est dans tout cela que résiderait son potentiel de libération. Hardt et Negri en concluent que le travail immatériel implique aussi la liberté de pensée, ce qui est pour le moins audacieux[29], mais surtout qu'il faut admettre que, désormais, le déploiement de la tutelle du capital au travers de ses formes nouvelles d'activité *est aussi ce qui donne la possibilité d'y échapper*. Comme l'écrit Thomas Coutrot, « son organisation en réseaux collaboratifs permet donc à la multitude, non seulement de reprendre au capital le contrôle sur la production sociale, mais de s'emparer du contrôle de la société et de la démocratiser radicalement au nez et à la barbe de l'Empire »[30]. Le biopouvoir renvoie ainsi à la biopuissance des sujets, une puissance elle aussi bioproductive.

Dans une telle optique, l'exploitation par le capital n'est plus un certain rapport entre quantité de travail nécessaire et quantité de surtravail génératrice de plus-value, mais se définit comme « expropriation du commun » (*M*, p. 184). Or, observe Pierre Dardot, « une telle redéfinition est moins innocente qu'il n'y paraît, dans la mesure où elle repose sur l'idée que la richesse (le commun) produite par le travail immatériel est produite *en dehors* du contrôle du capital […] Ce qui veut dire qu'il est tout à fait impossible au capital de privatiser la totalité du commun, que l'expropriation est condamnée à rester *partielle* et, par conséquent, que se constitue de la sorte un "surplus commun" dans lequel la multitude puise toujours davantage pour produire toujours davantage de richesse commune »[31]. C'est en effet ce que soutiennent Hardt et Negri. « Le travail cognitif est terriblement indigeste au capital », assure Negri[32]. Le travail immatériel généralisant la propriété reproductible et partagée, la propriété exclusive et privatisée « devient une entrave au mode de reproduction capitaliste », ajoute Michael Hardt[33]. Ici encore, Hardt et Negri partent d'un juste constat (avec Bill Gates, la « propriété privée des moyens de production » n'a plus grande signification) pour en tirer une conclusion à la fois douteuse et pour le moins optimiste. En proclamant que le capital est désormais « dans le cerveau des gens » (dans le travail immatériel, l'instrument de travail est le cerveau, les instruments de production devenant eux-mêmes des prothèses de cerveaux), Hardt et Negri affirment en fait, contre toute réalité, qu'il a cessé de s'imposer comme un rapport social.

Ici encore, Hardt et Negri croient pouvoir se référer à Marx, en alléguant la notion marxienne de « *general intellect* » pour analyser le phénomène Internet et, plus généralement, le travail immatériel, dans un sens qui n'est pas si éloigné du discours des théoriciens de la « Netéconomie » et de la mondialisation heureuse. Dans ses *Grundrisse* (1857-58), Marx avait en effet annoncé, au moyen de ses considérations sur le « *general intellect* », l'intégration massive du travail intellectuel-cognitif dans le travail productif. Il n'y voyait toutefois qu'un élément aggravant des contradictions inhérentes à la loi de la valeur. S'il fut l'un des premiers à observer que « la science, produit intellectuel général (*general intellect*) du développement de la société, paraît elle aussi directement incorporée au capital », c'était pour ajouter aussitôt que « son application au procès de production matériel [est] indépendante du savoir et de la capacité de l'ouvrier individuel »[34]. Il paraît dans ces conditions assez abusif de se réclamer de lui pour soutenir que le travail immatériel échappe en grande partie à l'emprise de la Forme-Capital. En parlant de « travail immatériel » comme d'un synonyme de « force de travail intellectuelle » ou d'« intelligence générale », Hardt et Negri effectuent ici un contre-sens évident.

La façon dont Hardt et Negri parlent de la connaissance comme principale source de valeur et de profit dans le « travail immatériel » tombe par ailleurs bien souvent dans une sorte de fétichisme du savoir ou de l'intelligence (sans prise en compte, bien entendu, des inégalités individuelles en matière de capacités cognitives). Jacques Guigou et Jacques Wajnsztejn écrivent à ce propos que « la prétention de réduire ce qui a été défini comme *general intellect* aux capacités d'autovalorisation des individus permises par le développement de la technoscience est ridicule. Ces intelligences sont asservies à la machine avec une inversion de la fonction de prothèse qui fait des porteurs des reproducteurs de l'existant »[35].

Mais la notion même de « travail immatériel » demande à être examinée de plus près. Même si l'on ne souscrit pas à l'opinion de Michel Husson, selon qui, en ce qui concerne l'organisation du travail, « on ne décèle aucune tendance d'une montée en puissance du modèle cognitif suffisante pour supplanter le modèle actuellement dominant, que l'on peut qualifier de néo-taylorien »[36], il faut tout d'abord remarquer qu'en toute rigueur, le *travail* immatériel n'existe tout simplement *pas*. Ce qui existe, c'est une *production* immatérielle, qui tend en effet à s'accroître aujourd'hui, mais qui n'en reste pas moins, le plus souvent, le résultat d'un travail bien concret. (Et il y a aussi, bien sûr, un capital immatériel, qui ne cesse lui aussi de se développer par l'entremise du capital financier). Confondre une activité (le travail productif) et son résultat (la nature de la production) est déjà maladroit. Tirer de l'essor de la *production* immatérielle la conclusion que le « *travail* immatériel » possède d'intrinsèques vertus émancipatrices, c'est ensuite faire bon marché des conditions concrètes de travail des gens qui participent à cette production, que ce soit dans les pays développés ou dans le Tiers-monde. En fait, le capitalisme cognitif tend plutôt à *renforcer* les contraintes imposées aux travailleurs, et non à les alléger, puisque désormais la production du capital exige la domination de toute la forme sociale : « Le bouleversement apporté par les techniques d'information et de communication permet au capitalisme de happer le temps de vie du travailleur, non seulement durant son temps de travail, mais aussi hors de ce dernier »[37]. « Les transformations technologiques, ajoute Michel Husson, sont mises à profit pour mieux contrôler les travailleurs. Les contraintes qu'ils subissent n'ont jamais été aussi pesantes, et les nouvelles technologies sont mises à profit pour exercer un contrôle de plus en plus serré et de plus en plus individualisé »[38]. C'est d'ailleurs ce que Thomas Coutrot a pu établir par toute une série d'enquêtes de terrain[39].

Mais il est encore plus grave d'assimiler ce « travail immatériel » au « travail abstrait » évoqué par Marx, en écrivant par exemple que, « par le biais de l'informatisation de la production, le travail tend vers la position d'un travail abstrait » (*E*, p. 357). D'une part, « le travail concret est un geste, un acte, qui est toujours matériel, c'est-à-dire une dépense d'énergie et de temps, une fatigue, un stress, et le fait qu'il soit à prédominance manuelle, intellectuelle ou relationnelle n'y change rien »[40]. D'autre part, en parlant de travail abstrait, Marx ne fait nullement allusion au degré croissant d'« immatérialité » du travail ou de la production. Il veut seulement dire que le travail, quel qu'il soit, possède toujours une dimension abstraite du fait de son caractère social, plus précisément du fait que le marché valide une fraction de son caractère social à travers la vente de la marchandise, faisant ainsi oublier les caractères particuliers des travaux singuliers effectués par les producteurs : « Dans les conditions capitalistes, *tout* travail – même le travail à la mine ou l'artisanat – a un aspect abstrait, parce qu'il représente une certaine quantité de temps nécessaire à sa fabrication. L'informatisation ne rend pas le travail plus abstrait qu'il n'était auparavant. Le travail qui crée des marchandises est toujours et en même temps abstrait *et* concret »[41].

Les considérations de Hardt et Negri sur le travail immatériel s'inscrivent en fait dans le

cadre de ce que l'on a pu écrire depuis une dizaine d'années sur le « capitalisme cognitif », notion d'abord répandue par Yann Moulier-Boutang[42], mais qui a également été étudiée par André Gorz[43]. Cette notion est assez proche du « capitalisme informationnel » dont a parlé Manuel Castells dans le premier volume de sa trilogie sur le temps des réseaux[44], voire de certaines considérations de Bernard Stiegler[45]. Quant à l'idée d'une opposition entre les anciennes hiérarchies verticales et des réseaux autorégulés fonctionnant de manière « horizontale », elle rejoint ce qu'a écrit Pierre Lévy sur l'« intelligence collective » qui résulterait de l'interconnexion des ordinateurs et des cerveaux à l'échelle planétaire[46].

Le « capitalisme cognitif » désigne le nouveau régime d'accumulation du capital qui tendrait aujourd'hui à se substituer au capitalisme fordiste et tayloriste de l'ancienne industrie de masse. Ses théoriciens le mettent en rapport avec la montée d'une « économie immatérielle », définie comme une économie dans laquelle la connaissance devient la principale force productive. Cette économie est tout naturellement associée au développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication, à commencer par l'informatique (Internet), et sur le plan social à la montée des réseaux. Le mouvement du logiciel libre serait paradigmatique de cette « coopération des cerveaux ». De même que le travail immatériel tendrait à supplanter le travail industriel, le capitalisme cognitif serait donc appelé à succéder au capitalisme industriel à la façon dont celui-ci a (en partie) succédé au capitalisme marchand des origines. Yann Moulier-Boutang parle à ce propos d'une « troisième espèce » de capitalisme, dont l'avènement équivaudrait – allusion au célèbre livre de Karl Polanyi – à une nouvelle « Grande Transformation ». Etudiant cette évolution, les « cognitivistes » assurent qu'elle entraîne, non seulement une rétroaction entre consommation et production, mais aussi une « autonomisation de la sphère de la production de connaissances, en tant que sphère d'accumulation capitaliste en soi » (Antonella Corsani).

Marx disait que le véritable sujet de l'économie capitaliste, c'est la *valeur* elle-même (le « sujet automate »). Or, selon les « cognitivistes », un trait fondamental du capitalisme cognitif est qu'il impliquerait une remise en cause de la notion de valeur, soit que l'on considère que le travail vivant n'est plus source de valeur, soit que l'on juge qu'il faut englober dans le travail vivant tout instant de la vie, ce qui revient à dire que tout est productif de valeur, que la valeur est partout. Affirmant qu'aujourd'hui, le temps de travail ne mesure tout simplement plus la valeur, certains, comme Yann Moulier-Boutang et Antonella Corsini, en concluent en effet que la loi de la valeur a disparu. D'autres, comme Hardt et Negri, ont plutôt tendance à dire que, la valeur n'étant plus mesurable, on peut aussi bien dire qu'elle est partout – autre manière de dire qu'elle n'est plus nulle part. Dans tous les cas, l'emprise du capital n'étant plus calculable en termes de temps de travail et de plus-value, la théorie marxienne de la valeur serait à abandonner, car il serait aujourd'hui impossible de faire la distinction entre le travail productif, le travail reproductif et le travail improductif. (Les « cognitivistes » ne vont toutefois pas jusqu'à rejeter la distinction entre le travail vivant et le travail mort). Negri écrit ainsi que la loi de la valeur « est devenue inutile », qu'elle a perdu « tout sens face à la démesure de l'accumulation sociale, puisque le capital fixe le plus important se trouve désormais dans le cerveau »[47]. La montée du travail immatériel, lit-on également dans *Multitude*, aurait pour conséquence que « l'exploitation ne se résume plus à l'extraction de la plus-value mesurée par le temps de travail individuel ou collectif, mais qu'elle est avant tout la capture d'une valeur qui est produite par le travail coopératif et qui tend, en circulant au sein de réseaux sociaux, à devenir valeur commune » (*M*, p. 141). Carlo Vercellone affirme, de même, que l'essor du savoir remet en cause « la théorie de la valeur selon laquelle le temps de travail immédiat consacré directement à une activité de production matérielle est la principale source productive du travail humain ». « Sur le plan théorique, la

sortie du capitalisme industriel sonnerait le glas de la loi de la valeur-travail. Et, sur le plan politique, la seule issue serait d'accompagner l'évolution de ce capitalisme […] qui promet à chaque travailleur la possibilité de se "produire soi-même" »[48].

Cela pose évidemment la question de savoir si la production de valeur reste, oui ou non, le but de la production capitaliste. Si la valeur d'échange des marchandises n'est plus déterminée par la quantité de travail général qu'elles contiennent, mais par leur contenu d'informations et de connaissances, si le savoir cristallisé a remplacé le travail cristallisé, quid de la notion même de valeur, et de la possibilité de la mesurer ? Et surtout, quid de la valeur en tant que *rapport social* ?

Comme nombre d'autres « cognitivistes », Hardt et Negri allèguent à nouveau certains textes de Marx, en particulier le passage où ce dernier envisage une mutation telle que la création de la richesse réelle en vienne à dépendre « moins du temps de travail et du quantum de travail employé que de la puissance des agents mis en mouvement au cours du temps de travail » : « Dès lors que le travail sous sa forme immédiate a cessé d'être la grande source de la richesse, écrit Marx, le temps de travail cesse d'être nécessairement sa mesure et, par suite, la valeur d'échange d'être la mesure de la valeur d'usage »[49]. Mais Hardt et Negri en font une lecture fautive. Marx parle en effet de l'écart grandissant entre le travail vivant et les valeurs d'usage des richesses créées, non d'un écart grandissant entre le travail et la valeur. C'est bien pourquoi il note, très justement, que la tendance du capital « est toujours de créer d'un côté du temps disponible et, d'un autre côté, de le convertir en surtravail »[50]. Marx, en d'autres termes, pointe la contradiction existant entre la marchandise et la socialisation des forces productives – en soulignant expressément que, pour la résoudre, « il faut que ce soit la masse ouvrière elle-même qui s'approprie son surtravail » –, alors que les théoriciens du capitalisme cognitif se réfèrent à cette socialisation pour en faire le principe d'une forme nouvelle de capitalisme.

Les « cognitivistes », en fin de compte, estiment qu'aujourd'hui la création de richesse ne repose plus fondamentalement sur le temps de travail, mais dépend du niveau atteint par la science et les technologies de l'information. « C'est de plus en plus en amont de la sphère du "travail salarié et de l'univers marchand" dans la société, et notamment dans le système de formation et de recherche, que se trouve la clé de la productivité et du développement de la richesse sociale »[51]. Ils en concluent que, « face à l'émergence de la connaissance, la théorie marxienne de la valeur ne tient plus », parce que « le travail n'est plus la source de la valeur, et que le temps de travail cesse d'être sa mesure »[52]. Ce faisant, et alors même que leur constat de départ n'est pas faux, ils commettent au moins trois erreurs. La première consiste à confondre la richesse et la valeur (comme valeur d'échange, monétaire et marchande), au contraire de Marx, qui avait bien souligné la différence entre ces deux notions, en précisant que le travail n'est pas la seule source de richesse, mais la seule source de valeur[53]. C'est même d'ailleurs la dissociation de la valeur et de la richesse qui permettait à Marx de pointer l'une des contradictions majeures de la logique du capital, puisque c'est bien le capital qui confine l'économie à la sphère de la valeur d'échange, où la richesse n'est qu'un moyen. Il est clair que, si l'on ne prend pas cette distinction en compte, il est impossible de comprendre pourquoi les énormes gains de productivité enregistrés par le capitalisme n'ont pas abouti à des niveaux d'abondance proportionnels ni à une restructuration fondamentale du travail social.

Leur deuxième erreur est de confondre la valeur et la loi de la valeur ou, si l'on préfère, la création de valeur par les forces productives et les conditions de cette création, c'est-à-dire les

rapports sociaux à l'intérieur desquelles elles agissent. Comme l'écrit Jean-Marie Harribey, « le développement des forces productives conduit à l'exclusion progressive du travail vivant du processus de production et, à long terme, la valeur des marchandises, évolution que renforce l'incorporation de connaissances de plus en plus grandes. Cette exclusion ne constitue pas une négation de la loi de la valeur en tant que tendance, mais en est la stricte application […] La loi de la valeur n'est pas "caduque" dans le champ de l'économie ; elle n'a jamais été aussi valide »[54]. Dans le capitalisme cognitif, on assiste à une dégénérescence de la valeur, mais non à une dégénérescence du travail social à l'intérieur de la loi de la valeur. La troisième erreur, enfin, est de gommer, à partir d'une observation des effets de rétroaction entre production et consommation dans le domaine informatique, la différence irréductible existant entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, en oubliant que la première est d'ordre pratique ou symbolique, tandis que seule la seconde est d'ordre économique.

En réalité, à aucun moment Hardt et Negri ne s'interrogent sérieusement sur la notion même de valeur. Comme le note Robert Kurz, « pour eux, la forme-valeur (cette forme fétichisée qui fait du produit une marchandise) est tout simplement une donnée ontologique dans laquelle l'humanité se réalise […] Par là, Hardt/Negri ne sont pas à la hauteur de leur ambition. Car vouloir faire la critique du capitalisme sans faire celle de la forme de la valeur et de sa valorisation, c'est à peu près la même chose que vouloir faire la critique de la religion sans faire celle du concept de divinité »[55]. En fait, le but ultime du capitalisme est bien toujours d'augmenter la survaleur (le profit) et non la quantité de biens. L'accroissement de la quantité de biens n'est que la conséquence de la recherche de l'augmentation constante de la survaleur. (En d'autres termes, ce n'est pas parce que l'on vend plus de marchandises que les profits s'accroissent, mais c'est parce que l'on veut que les profits s'accroissent que l'on met en vente de plus en plus de marchandises, ce qui revient à dire que le capital est un processus de création de plus-value par le biais de la production des marchandises, ce processus transformant en permanence le travail vivant en travail mort). C'est bien pour cela que l'on peut estimer que, aujourd'hui comme hier, la production capitaliste est toujours fondée sur la valeur liée à l'extraction du surtravail. Et que la connaissance, dont Hardt et Negri font si grand cas, n'est que la forme actuelle de travail vivant que la Forme-Capital tend à transformer en travail mort.

Les économistes marxistes ont évidemment réagi, avec une certaine virulence, contre les déformations que Hardt et Negri font subir à la pensée de Marx. Michel Husson, par exemple, estime que les formes modernes de la marchandise, loin de conduire au dépassement de la loi de la valeur allégué par les tenants du « cognitivisme », permettent au contraire de retrouver « la contradiction absolument classique entre la forme que prend le développement des forces productives et les rapports de production capitalistes »[56]. Le fait est, en tout cas, que Hardt et Negri oublient totalement les pages de Marx consacrées à la réification (*Verdinglichung*) marchande et au fétichisme de la marchandise. Anselm Jappe va même jusqu'à dire que des catégories aussi centrales que la marchandise, le travail et l'argent, ne font chez Hardt et Negri l'objet d'aucune analyse critique particulière – pas plus qu'ils ne critiquent d'ailleurs le travail comme forme de la vie sociale et sphère séparée de la vie. « Les auteurs d'*Empire* acceptent ces catégories dans leur apparence de catégories naturelles, ontologiques, anthropologiques, exactement comme le fait la science bourgeoise […] A leurs yeux, le travail et le capital ont entre eux le même rapport que celui qui existe entre le plein et le vide… Pour eux, la multitude est une positivité absolue et ontologique tandis que l'"Empire" serait un simple vide, l'absence d'être et de production. C'est naturellement incompatible avec toute analyse du fétichisme ou de l'aliénation »[57].

Sur le plan pratique, toute la question est de savoir si le « capitalisme cognitif » est meilleur ou pire que les formes de capitalisme qui l'ont précédé. Il y a évidemment beaucoup de raisons que considérer qu'il est pire, puisqu'il aboutit à une aliénation généralisée de la totalité de la vie sociale, mais Hardt et Negri adoptent résolument le point de vue inverse. Ils soutiennent en effet que le capitalisme cognitif, loin de représenter une forme d'exploitation accrue, ouvre au contraire des voies nouvelles d'émancipation.

La thèse de Hardt et Negri repose, comme on l'a vu, sur l'idée contestable que les « réseaux coopératifs de production » pourraient désormais s'émanciper de la tutelle du capital de par le caractère « absolument démocratique » de la forme réseau (dans la mesure où, dans le réseau, les « travailleurs immatériels » pourraient librement confronter leur créativité et leur subjectivité). La montée du chômage, la diminution de la part des salaires dans la valeur ajoutée, ne font donc pas chez eux l'objet de considérations particulières. La flexibilité et le précariat, qui permettent d'augmenter le taux d'exploitation de la force de travail, sont appréciés positivement. Loin d'interpréter la montée du travail immatériel comme l'avènement d'un système sournois de domestication des corps, aggravé par la mobilité et la « flexibilité » de l'emploi, Hardt et Negri en chantent les vertus, au point même de faire l'éloge du précariat social[58], en opposant les figures « rhizomatiques » exemplaires de l'exclu, du nomade, du travailleur précaire, à l'enracinement asservi du travailleur à l'emploi stable. L'exclusion subie se transforme magiquement en exil volontaire et libérateur, la flexibilité de l'emploi en nomadisme de la multitude !

Or, les faits ne confirment nullement les vertus intrinsèquement émancipatrices du travail immatériel. « Rien ne permet d'affirmer que le travail individualisé d'un démarcheur téléphonique, d'un publicitaire intermittent, d'un commercial à domicile, soit plus libérateur que l'organisation collective de la force de travail », observe ainsi Daniel Bensaïd[59]. André Gorz a d'ailleurs pu soutenir exactement la thèse inverse, en soulignant que c'est au contraire la perte de substance matérielle du travail qui se traduit par une aliénation renforcée. Thomas Coutrot constate pour sa part que « l'entreprise néolibérale en réseau articule *de facto*, de manière très hiérarchisée, des formes d'organisation très hétérogènes […] Ces formes s'articulent, non grâce à l'intersubjectivité et la communication affective, mais par de redoutables procédés disciplinaires : fixation d'objectifs, mise en concurrence, sélection permanente. La mobilité du capital, par contraste avec la relative immobilité du travail, lui donne le pouvoir social d'orienter à sa guise l'activité productive des travailleurs et de s'en approprier les gains d'efficacité […] Prétendre que l'organisation en réseau donne par nature aux acteurs, indépendamment de leur position au sein du réseau, un contrôle sur leur activité et celle du réseau est un non-sens. Dans les formes actuelles de l'organisation des entreprises, il suffit d'examiner la concentration des revenus au profit des détenteurs du capital et l'insécurité imposée aux travailleurs pour s'en convaincre : les "réseaux collaboratifs" ne sont en rien une garantie de plus de pouvoir ou d'autonomie pour les travailleurs, fussent-ils "immatériels" »[60]. Les liens entre la décentralisation des décisions et la démocratie ne sont pas plus évidents. Ici, l'erreur de Hardt et Negri consiste à « hypostasier une forme technique ou organisationnelle, à lui attribuer un contenu intrinsèquement libérateur, à réduire à un déterminisme univoque la complexe dialectique entre technique, organisation et rapports sociaux »[61]. En réalité, on ne s'évade pas en masse des rapports de production. « On ne déserte pas collectivement le système d'exploitation et de domination. Il faut le subir, ou l'affronter pour le briser »[62]. Loin de receler ou manifester plus de potentiel d'émancipation, le « capitalisme cognitif » marque avant tout l'entrée de la Forme-Capital dans une ère où elle tend à se débarrasser de toutes les « rigidités » qui l'entravaient encore, à se débarrasser de toutes les régulations qui lui avaient été imposées depuis un siècle par les luttes sociales.

*

Le travail intellectuel, disent Hardt et Negri, est intrinsèquement associé à la mise en commun et à la production de commun. Ce « commun », constitué d'informations, de savoir, de relations émotionnelles et d'affects, est à la fois la condition et le résultat de la forme aujourd'hui prédominante de travail. Ce *commun* n'a bien entendu rien à voir avec ce que l'on entend en général par *communauté*. Il n'est pas fondateur de communauté, car il n'a ni unité ni identité. L'« être commun », c'est seulement l'activité de production du commun. Le communisme des singularités s'oppose ainsi très rigoureusement au communautarisme de l'identité. Le commun est en outre « l'incarnation, la production et la libération de la multitude » (*E*, p. 303). Plus l'hégémonie du travail immatériel s'accentue, plus est censé s'accroître la puissance de la « multitude ». On en arrive ainsi à ce concept-clé de *multitude*, dont Hardt et Negri font le nouveau sujet historique de notre temps. La « multitude plurielle des subjectivités productrices et créatrices de la mondialisation », affirment-ils, constitue l'« autre tête de l'aigle impérial ». Elle serait l'« alternative vivante qui croît au sein de l'Empire » (*M*, p. 7). Il faut donc l'examiner dans le détail.

Negri définit la multitude comme le « désir de construire le commun », ce en quoi elle serait le fondement ontologique de toute société. Cette notion de multitude n'est en réalité jamais définie clairement ou de manière analytique, en référence à des catégories sociopolitiques données. Hardt et Negri se contentent de dire qu'elle constitue un « ensemble de singularités » formant un corps collectif immanent[63]. L'important est de bien voir qu'elle ne doit surtout pas être perçue comme « totalité », à la façon du peuple, mais comme « multiplicité ouverte », c'est-à-dire simple collection d'individus dotée des attributs de la puissance. « La multitude, écrivent Hard et Negri, est un sujet multiple, intérieurement différencié, qui ne se construit pas et n'agit pas à partir d'un principe d'identité ou d'unité (et encore moins d'indifférence), mais à partir de ce qui lui est commun » (*M*, p. 126). Michael Hardt ajoute que « la multitude est la multiplicité rendue puissante »[64]. C'est donc un corps social sans organes, assemblé par une communauté de conduites, de désirs et de besoins, un ensemble de singularités conservant leurs différences, mais capables de penser et d'agir en commun sans la moindre médiation. C'est d'ailleurs pourquoi la multitude, empruntant sa forme au travail immatériel, s'organise aujourd'hui en réseaux. Une définition qui laisse évidemment songeur, comme l'a remarqué Didier Muguet, pour qui « ce terme qui revient à quasiment chaque page du livre et qui sert de fondement à l'argumentation est en fait une sorte de signifiant caméléon, une évocation plutôt inconsistante. En fait, un véritable fourre-tout »[65]. Plus radical encore, Daniel Bensaïd écrit que la notion de multitude est à la fois « théoriquement confuse, sociologiquement imprécise, philosophiquement obscure et stratégiquement vide »[66].

On vient de le voir, plutôt que de « sujet » (concept cartésien), Negri parle systématiquement de « singularité » (concept spinozien) pour désigner l'individu. Référence importante et significative. Le terme de « multitude » (*multitudo*) est en effet pris chez Spinoza, que Negri considère comme le premier philosophe à avoir donné un cadre matérialiste à l'existence humaine. Plus précisément, l'auteur de *L'Ethique*, ici relu à la lumière de l'« ontologie matérialiste » de Deleuze et Guattari, est perçu, non seulement comme l'un des premiers philosophes à avoir déconstruit la notion centrale de *sujet*, mais aussi comme celui qui a su opposer la multitude (des singularités) au peuple et inscrire l'aspiration démocratique dans le seul horizon de l'immanence, c'est-à-dire comme penseur

de la puissance ontologique d'une multitude de singularités agissant en coopération. Cette démarche, notons-le au passage, s'inscrit dans un plus vaste mouvement de « retour à Spinoza », qui touche aujourd'hui nombre de marxistes ou d'anciens marxistes comme Etienne Balibar, Giorgio Agamben, Pierre Macherey, Jacques Bidet, Alexandre Matheron, etc.[67] Pour Hardt et Negri, c'est le « désir prophétique » de Spinoza, beaucoup plus que celui de Marx, qui « doit être réactivé afin que la multitude puisse saboter le pouvoir parasitaire de l'Empire et se réapproprier le fruit de la coopération du travail vivant – sa force productive au sein du mode de production biopolitique »[68]. Il faut pourtant rappeler ici que Spinoza est généralement considéré comme l'un des grands ancêtres du libéralisme, dans la mesure précisément où il fut le premier à proclamer en politique l'autonomie de l'espace intérieur de la subjectivité[69]. La relecture de Spinoza faite par les deux auteurs est donc souvent forcée. Negri, par exemple, passe systématiquement sous silence le fait que, chez Spinoza, la multitude doit être conduite « comme par un seul esprit ». « Spinoza est bien le penseur du pouvoir constituant de la multitude, est-il réellement le penseur de son auto-organisation sans médiation ni représentation ? », demande Céline Spector[70].

Dans la mesure où l'Empire, compris ontologiquement, est censé produire des subjectivités susceptibles de lui résister, Hardt et Negri affirment qu'une nouvelle théorie de la subjectivité est nécessaire. « Après une nouvelle théorie de la plus-value, écrivent-ils, une nouvelle théorie de la subjectivité doit être formulée, qui passe et fonctionne fondamentalement par la connaissance, la communication et le langage ». L'objectif n'est rien moins que de transformer la multitude en une masse de productivité intelligente, ce qui créerait les conditions de la démocratie absolue ! Mais on peut se demander, avec David Sherman, si cette théorie ne retombe pas en fait dans la logique d'identité propre à la dialectique des Lumières, en se bornant à invoquer une subjectivité parfaitement creuse, fondée sur une « positivité artificielle » qui caractérise l'un des pires aspects de l'actuelle domination « impériale »[71].

Hardt et Negri, il est vrai, disent aussi qu'il ne faut pas tant se demander ce qu'est la multitude que s'interroger sur ce qu'elle « peut devenir » (*M*, p. 131). La multitude, en d'autres termes, vaudrait avant tout comme tendance ou comme processus révélant un sujet social-historique déjà à l'œuvre dans le présent, et en même temps porteur d'avenir. La multitude serait « la tendance par laquelle le sujet social qu'elle est déjà cherche à s'affirmer comme le sujet politique qu'elle n'est pas encore »[72]. La question est alors de savoir ce qui rend ce « sujet social » particulièrement apte à se constituer en sujet politique.

En réalité, grâce à la notion de multitude, il s'agit surtout de conjurer toute tentation d'hypostasier de manière unitaire un sujet historique, qu'il s'agisse du peuple, de la classe, de la révolution ou du prolétariat. L'opposition entre la multitude et le peuple est particulièrement marquée, ce qui justifie la remarque de Céline Spector, selon qui « le concept de multitude, en première approche, se propose comme un substitut manifeste de la notion de peuple, discréditée en raison de son lien structural avec la genèse de la souveraineté moderne sous la forme de l'Etat-nation »[73]. Negri définit d'ailleurs explicitement la notion de multitude comme opposée à celle de peuple : « En opposition au concept de peuple, le concept de multitude est celui d'une multiplicité singulière, d'un universel concret. Le peuple constituait un corps social ; la multitude non, car la multitude est la chair de la vie »[74].

Reprenons cette problématique. Pour la plupart des théoriciens du politique, le peuple se distingue fondamentalement de la multitude, en ceci qu'il est doté de particularités qui lui sont propres et qui font de lui une sorte de personne à la fois morale et sociale-historique, tandis que la multitude n'est que multiplicité anonyme, masse indifférenciée. Dans cette optique, la

multitude reçoit une acception péjorative : elle marque la limite en-deçà ou au-delà de laquelle la politique s'abîme dans l'informe ou le chaos. C'est ce sens que Platon donne à *ochlos*, la « multitude », celui aussi que Cicéron attribue à la *multitudino effrenata*, la « multitude déchaînée ». Dans le meilleur des cas, comme chez Hobbes, la multitude renvoie à l'état pré-politique précédant l'institution du contrat social. La multitude, dit Hobbes, n'a aucun être politique. Elle relève de l'état de nature ou de la guerre civile, tandis que le peuple est « quelque chose d'un, ayant une volonté et auquel puisse être attribué une action ». C'est pourquoi « on donne à la personne publique le nom de peuple, plutôt que celui de multitude »[75]. En outre, dans l'histoire de la science politique, que ce soit chez Hobbes, Hegel ou Rousseau, le concept de peuple est produit à partir de la transcendance du souverain. C'est en se posant comme puissance transcendance que l'Etat a pu construire le peuple et s'identifier à lui, tout en lui imposant sa souveraineté. L'identité nationale s'est ainsi associée à la souveraineté populaire, qui l'a produite comme son ultime représentation. Le peuple est donc un corrélat de la souveraineté. Spinoza, au contraire, donne de la multitude est une image positive, en rupture directe avec toutes les théories politiques classiques. Tandis que ces dernières mettent l'accent sur la nécessaire médiation d'un pouvoir extérieur à la société pour concilier les aspirations contradictoires dont celle-ci est le lieu, Spinoza croit au développement spontanée de forces collectives qui n'ont pas besoin de la médiation de l'Etat pour s'harmoniser entre elles. (On n'est pas très loin ici de la théorie libérale de la « main invisible »). C'est pourquoi Hardt et Negri se réclament de lui.

La « démocratie absolue » prônée par les deux auteurs a en effet comme caractéristique première de récuser toute forme de souveraineté, que celle-ci soit nationale-étatique ou populaire. « La multitude ne peut être souveraine », disent-ils explicitement (*M*, p. 375). Mieux encore, elle « bannit » la souveraineté « hors de la politique » (*M*, p. 386). « Si la multitude doit former un corps, celui-ci ne peut que rester une composition ouverte, plurielle, sans jamais devenir une entité unitaire divisée en fonction d'organes hiérarchisés » (*M*, p. 226). La souveraineté politique, selon les deux auteurs, implique en effet toujours la réduction du multiple à l'un, ce en quoi elle trahit son origine théologique (le pouvoir est « sacré »)[76]. Faisant de la *transcendance de l'un* la condition du lien social, elle engendre inévitablement une domination. Or, poursuivent Hardt et Negri, à partir du moment où les individus produisent des relations sociales de manière autonome, se constituant ainsi en multitude, toute forme de souveraineté unitaire devient superflue. La multitude est un multiple qui ne peut se ramener à l'un : « Le peuple est un. La multitude, en revanche, est multiple » (*M*, p. 8). Toute forme de souveraineté impliquant une transcendance, et donc une domination, c'est avec cette transcendance que Hardt et Negri entendent rompre en recourant aux notions de subjectivité, d'immanence et de multitude. La multitude étant tout aussi immanente que l'est le pouvoir « impérial », Negri en déduit que sa « puissance ontologique peut aujourd'hui éliminer la relation de souveraineté ». La relation entre le biopouvoir impérial et la multitude n'a donc aucun caractère dialectique[77]. Elle configure plutôt une « séquence d'événements » produit par l'activité créatrice des formes nouvelles de subjectivités.

Il ne reste plus alors qu'à dissocier la notion de puissance de celle de souveraineté. C'est ce que font Hardt et Negri en reprenant la vieille dichotomie entre *potentia* et *potestas*. La puissance de l'être chez Spinoza se constitue spontanément comme mouvement d'émancipation. Dans son *Traité politique*, Spinoza souligne que les détenteurs de la *potestas* n'ont jamais que la *potentia* que leur accorde la multitude. Negri en retire l'idée que l'« expression de la puissance » ne peut en aucun cas signifier l'« institution du pouvoir ». C'est en ce sens qu'il parle lui aussi de « puissance de la multitude » (*potentia multitudinis*),

puissance qui ne serait porteuse d'aucune souveraineté, mais résiderait dans la créativité foisonnante et multiforme qui produit continuellement du « commun ».

Hardt et Negri proposent ainsi une « nouvelle science de la démocratie » (*M*, p. 394) débarrassée de tout ce qui relève du politique, à commencer par la souveraineté populaire. Le souverain est à leurs yeux nécessairement oppresseur. La « destruction de la souveraineté » est explicitement citée comme un préalable à la « construction de la démocratie » (*M*, p. 399) Cette négation du politique se justifierait d'autant plus que les réseaux coopératifs de production sont censés engendrer une « nouvelle structure institutionnelle » (*M*, p. 396). A terme, l'alternative « souveraineté ou démocratie » serait appelée à remplacer l'alternative « souveraineté ou anarchie », ce qui permet de redéfinir la démocratie autrement que par la souveraineté populaire à laquelle on l'a toujours assimilée. Après quoi, Hardt et Negri soulignent à nouveau que, par opposition au peuple, la multitude tend à un jeu de différences qui ne sont porteuses d'aucune identité (*M*, p. 125). C'est même en cela que réside sa valeur intrinsèque : « L'identité du peuple est remplacée par la mobilité, la flexibilité et la différenciation permanente de la multiplicité universelle » (*E*, p. 416), ce qui permet de « dissoudre la notion de peuple en même temps que celle de nation ». On aura compris que le recours à la « multitude » est en fait un moyen de nier l'autonomie du politique et de mettre hors jeu les peuples.

« Les concepts de peuple, de prolétariat et de classes sociales sont désormais caducs », affirme Antonio Negri[78]. Cela ne l'empêche pourtant pas de dire que la multitude est un « concept de classe » (*M*, p. 129), qu'elle n'est qu'un autre nom du prolétariat, ou encore qu'elle incarne la « nouvelle figure subjective du prolétariat ». Cela n'est évidemment possible qu'en redéfinissant totalement ce qu'il faut entendre par « classe sociale » et par « prolétariat ». Il y a longtemps, on le sait, que les théoriciens marxistes eux-mêmes n'identifient plus le prolétariat à la seule classe ouvrière. Hardt et Negri enfoncent donc une porte ouverte lorsqu'ils écrivent : « Nous entendons le prolétariat comme une vaste catégorie incluant tous ceux dont le travail est directement ou indirectement exploité par les normes capitalistes de production et de reproduction auxquelles il est assujetti » (*E*, p. 27). Le problème est bien plutôt qu'en prétendant que « toutes les formes de travail tendent à se prolétariser » (*E*, p. 315), ils finissent par placer dans le prolétariat tout le monde et n'importe qui. Alors que la classe sociale est de toute évidence un concept exclusif, la multitude est un concept inclusif, ce qui signifie qu'on peut quasiment y mettre tout le monde : « Si l'on pose la multitude comme concept de classe, la notion d'exploitation sera définie comme exploitation de la coopération : coopération non des individus mais des singularités, exploitation de l'ensemble des singularités, des réseaux qui composent l'ensemble et de l'ensemble qui comprend les réseaux »[79]. Se composant « de toutes les différentes figures de la production sociale » (*M*, p. 9), de « l'ensemble de ceux qui travaillent sous la tutelle du capital », la « multitude coopérante » peut alors être posée comme « force de classe universelle ». La distinction entre travail productif, travail reproductif et travail non productif étant devenue insaisissable, tout le monde (ou peu s'en faut) peut être considéré comme un « prolétaire ». Contrairement à la classe, la multitude ne présuppose en effet aucun primat du travail salarié sur le travail non salarié, ni même du travail sur le non-travail. « Ce qui décide de l'appartenance à la multitude, constate Pierre Dardot, c'est en définitive la participation à la production comprise comme production de savoirs, de connaissances et d'informations »[80]. Negri va lui-même jusqu'à parler d'un « nouveau prolétariat cognitif ». Le « cognitariat » remplacerait le prolétariat, à moins que ce ne soient les internautes… ou les consommateurs[81].

Hardt et Negri ont en fait d'autant moins de mal à croire à la disparition des classes

sociales classiques qu'ils ont posé en préalable l'évanescence de la loi de la valeur dans le « capitalisme cognitif ». C'est ce qui leur permet de récuser à la fois le peuple et le prolétariat au sens traditionnel du terme. Le mouvement spontané des masses désirantes, l'apologie du pouvoir constituant du libre jeu des subjectivités et des singularités, la « puissance d'agir des corps » et la coopération des « essaims d'intelligence », remplacent la lutte des classes. Ce n'est plus le point de vue des classes, mais le point de vue de la « multitude » qui doit être adopté pour juger la politique et l'Etat. Que reste-t-il alors chez eux de la théorie marxienne ? Peu de choses, comme on l'a déjà vu à propos de la question de la valeur. Marx est en fait systématiquement revisité à la lumière de Spinoza et de Deleuze. Lorsqu'ils écrivent, par exemple que « la pratique révolutionnaire réelle renvoie au niveau de la production » (*E*, p. 201), Hardt et Negri redéfinissent aussitôt la « production », non plus comme production économique, mais aussi bien comme « production de machine désirante » ou « production de subjectivité », puisque la classique production industrielle tend aujourd'hui à céder le pas au modèle informationnel du rhizome ou du réseau. L'opposition entre classes dominantes (et possédantes) et classes dominées est elle aussi totalement transformée. Non seulement il n'y a plus de classe ouvrière, mais le pouvoir ne peut plus se définir en relation de superstructure à l'égard des rapports économiques de production. L'ancienne dialectique, enfin, ne permet plus de saisir la réalité des rapports sociaux ni le déploiement du processus matériel de production, puisque « la souveraineté impériale n'est plus organisée autour d'un conflit central, mais autour d'un réseau mobile de micro-conflits, de contradictions fuyantes, proliférantes, non localisables »[82]. Hardt et Negri ne reprennent donc l'ambition de Marx qu'en la dénaturant, leur redéfinition de la notion de classe sociale ayant surtout l'avantage de faire passer à la trappe celle de lutte des classes.

*

La biopolitique, au sens positif, se définit comme cette force immanente au social qui crée des relations et des formes de vie à travers une production coopérative. « Lorsque la multitude travaille, écrivent Hardt et Negri, elle produit de façon autonome et reproduit le monde entier de la vie. Produire et reproduire de façon autonome signifie construire une nouvelle réalité ontologique » (*E*, p. 475). Le problème d'une démarche fondée sur l'ontologie est évidemment qu'elle n'est pas d'une grande utilité pratique pour savoir ce qu'il faut faire pour parvenir à l'émancipation recherchée. Quid de la praxis ontologique ? Dans la troisième partie d'*Empire*, Hardt et Negri s'interrogent sur la façon dont la multitude pourrait s'instaurer en sujet politique. La réponse est pour le moins nébuleuse, quand elle ne débouche pas sur des revendications d'une grande banalité utopique. On y apprend que c'est en produisant sa propre vie que la multitude s'approprie sa puissance, que cette production s'identifie à l'appropriation du langage et de la communication, que le devenir politique de la multitude s'effectue sur le terrain de l'exode, du nomadisme, de la fuite et de la désertion. Mais qu'est-ce que cela signifie concrètement ?

La seule chose à peu près claire est la stratégie générale, car elle découle directement de l'analyse initiale. L'idée générale, on l'a vu, est que c'est l'évolution du capital qui fournit elle-même les instruments pour se libérer de lui, puisqu'elle favorise l'« autonomie accrue du commun ». En provoquant une déterritorialisation et une dissolution généralisée des rapports et des liens sociaux traditionnels, la globalisation libérerait du même coup des forces potentiellement centrifuges que le système dominant n'a pas les moyens de contrôler. Ainsi s'expliquerait la « proximité entre l'idée du communisme et la production capitaliste » (sic) :

« L'idée n'est pas que le développement capitaliste crée le communisme ou que la production biopolitique apporte directement ou immédiatement la libération. En fait, c'est à travers la centralité accrue du commun dans la production capitaliste – la production des idées, des affects, des rapports sociaux, et des formes de vie – que les conditions et les armes pour un projet communiste émergent. Le capital, en d'autres termes, crée ses propres fossoyeurs »[83]. Cette affirmation prend, paradoxalement, le caractère d'une nouvelle dialectique : « La puissance déterritorialisée de la multitude est la force productive qui soutient l'Empire et en même temps la force qui appelle et rend nécessaire sa destruction ». « Nous savons, disent encore Hardt et Negri, que la production capitaliste et la vie (elle aussi productive) de la multitude sont liées de façon toujours plus étroite et se déterminent mutuellement » (*M*, p. 116).

Le capitalisme fonctionnant déjà sur le mode de la multitude réticulaire, il ne s'agit donc plus de le combattre ni même de lui résister, mais seulement de le réorganiser et de le réorienter vers de nouvelles fins. La multitude ne prendra pas le « pouvoir » par la révolution ni par la violence ou par la grève générale, mais en retournant à son profit les caractéristiques sociales nouvelles dont elle est redevable à l'Empire : « Les forces de la multitude qui soutient l'Empire sont tout aussi capables de construire de façon autonome un contre-Empire, c'est-à-dire une organisation politique de rechange des échanges et des flux mondiaux » (*E*, p. 20). Il faut « théoriser et agir à la fois *dans* et *contre* l'Empire » (*E*, p. 21). C'est pourquoi Negri récuse toute attaque frontale, toute idée d'action politique conçue sur le modèle du couple ami-ennemi : « Il ne s'agit en aucun cas de revenir à une opposition entre le pouvoir et la multitude, mais de permettre à la multitude, à travers les réseaux démesurés qui la constituent et les déterminations stratégiques finies qu'elle produit, de se libérer du pouvoir »[84]. A l'époque de l'Empire, les « révolutionnaires » n'ont plus besoin de raisonner en termes de stratégie ou de tactique, de manœuvre et de position, de points faibles et de points invulnérables, il leur suffit de s'abandonner à un désir spontané de changement qui se réalisera sous l'effet de la libre coopération de leurs subjectivités[85]. La révolution n'est plus nécessaire, puisqu'il suffit pour changer le monde de délégitimer « le pouvoir des institutions et des puissances qui le détiennent, en soustrayant à l'emprise planétaire du capital des espaces croissants d'autonomie ». L'exemple cité est celui des « logiciels libres », voire celui du capitalisme financier : « Dans la mesure où [le capital financier] est orienté vers l'avenir, on peut, paradoxalement, y discerner la figure émergente de la multitude, quand bien même elle prend une forme invertie et distordue [sic] » (*M*, p. 324). Il n'y a donc « pas de contradiction entre réforme et révolution » : « La transformation historique à laquelle nous assistons est si radicale que des propositions réformistes peuvent suffire à amener des changements révolutionnaires » ! On notera qu'au passage, Hardt et Negri recommandent une « coupure ontologique avec les traditions idéologiques des mouvements ouvriers » (*M*, p. 258).

Le pouvoir impérial tire sa vitalité de la multitude, mais la multitude tire la sienne de l'existence même de ce pouvoir. Dans cette perspective, le pouvoir impérial devient, à la limite, « le résidu négatif, le repli de l'opération de la multitude ; c'est un parasite qui tire sa vitalité de la capacité de la multitude à créer de toujours nouvelles sources d'énergie et de valeur » (*E*, p. 436). Bref, le meilleur moyen de « lutter » contre l'Empire, c'est d'accélérer sa mise en place – ou, si l'on préfère, c'est en succombant à la logique impériale qu'on lui résistera le mieux ! C'est ce que soutiennent très sérieusement Hardt et Negri quand ils écrivent, par exemple, que « l'Empire crée et gouverne une société véritablement globale, dont l'autonomie grandit en proportion de la dépendance de l'Empire à son égard » (*M*, p. 381) ou encore que « plus le capital étend ses réseaux mondiaux de production, plus chaque

point particulier de révolte est-il – peut-être – puissant » (*E*, p. 89). Le propos, ici, devient franchement orwellien : le meilleur moyen de lutter contre le capitalisme, c'est… de l'aider à devenir plus puissant. L'aliénation totale, c'est la clé de l'émancipation !

On ne peut s'étonner, dans ces conditions, que des auteurs comme Takis Fotopoulos et Alexandros Gezerlis aient pu voir dans *Empire* un « message de bienvenue réformiste à la globalisation néolibérale »[86]. Avec Hardt et Negri, il ne s'agit plus en effet de dire, comme le faisait Marx, que le système en place est voué à se détruire lui-même du fait même de sa puissance, à ruiner lui-même les formes politiques qui lui ont permis d'asseoir sa domination, à succomber à ses propres contradictions internes, mais bel et bien d'affirmer que ce système est intrinsèquement porteur de virtualités positives, dans la mesure où le modèle qui permet de lui résister est aussi celui qui a permis son avènement. Au lieu de postuler l'idée d'une nécessaire rupture radicale, Hardt et Negri, convaincus que les conditions de l'émancipation découlent de prémisses qui existent déjà dans l'idéologie dominante, se bornent à définir le « contre-Empire » comme une « organisation politique de rechange des échanges et des flux mondiaux ». Cette stratégie a bien été décrite par Bruno Bosteels : « Le pouvoir n'est pas un monstrueux Léviathan […] et la résistance ne doit pas s'appuyer sur le maillon le plus faible comme point externe d'articulation de la lutte. Le pouvoir et la résistance apparaissent plutôt comme le recto et le verso d'une unique bande de Möbius. L'idée est seulement de pousser suffisamment loin pour que l'un se transforme subrepticement en l'autre »[87].

L'avènement d'Internet a joué un rôle considérable dans cette façon de voir, ce qui explique la tendance de Hardt et Negri à concevoir la société globale sur le modèle de la *network society* (Manuel Castells). La Toile devenant le modèle même du champ social, la « multitude » est censée s'approprier positivement les tendances impériales dominantes à la façon dont les internautes utilisent la structure rhizomatique, dépourvue de centre comme de hiérarchie, pour se réapproprier le savoir et diffuser une contre-information. « On peut se faire une idée de la capacité de décision de la multitude, écrivent ainsi les deux auteurs, à partir de l'exemple du développement coopératif des programmes informatiques et des innovations qui voient le jour au sein du mouvement Open Source […] On peut donc voir la démocratie de la multitude comme une société Open Source » (*M*, p. 385). « Le communisme sera réalisé par une armée de micro-entrepreneurs de l'informatique », ironise Anselm Jappe. Il n'en est que plus frappant de constater que Hardt et Negri ne s'interrogent à aucun moment sur la nature de la technique et de la technoscience, ni même d'ailleurs sur le contenu des forces productives dont ils saluent l'avènement. Alors même que toute leur théorie s'appuie sur le développement des techniques nouvelles, de communication notamment, on ne les voit jamais prendre en compte l'ambivalence des technologies, ni faire la moindre critique de fond du machinisme et du productivisme (les ordinateurs sont *aussi* des machines). « Ils ne disent pas un mot sur le fait que, depuis soixante ans au moins, la science et la technique ont déclaré la guerre aux êtres humains »[88]. Bien au contraire, le technomorphisme ambiant est pour eux éminemment positif : « Non seulement la multitude utilise des machines pour produire, mais elle devient elle-même de plus en plus machinique, les moyens de production étant de plus en plus intégrés aux esprits et aux corps de la multitude » (*E*, p. 488). « On sait pourtant, observe Serge Quadruppani, qu'il n'y a pas de technique innocente, qu'une technique est toujours le produit de rapports sociaux donnés, et qu'elle est profondément marquée, orientée par les nécessités de la forme sociale dominante qui l'a produite »[89].

Dès qu'il s'agit d'*organiser* la multitude, Hardt et Negri se heurtent à d'innombrables apories. Comment concevoir une politique sans aucune des caractéristiques du politique ? Une puissance sans pouvoir ? Une décision sans souveraineté ? Comment faire découler une forme

institutionnelle de l'idée de rhizome ? Comment instaurer une « société universelle » sans mettre en place des institutions internationales ? « Les éventuelles forces de désagrégation présentes dans la société "multitudinaire" seraient contrôlées et éventuellement sanctionnées par une instance spécifique », déclare par Negri[90]. Mais quelle serait cette instance, et comment pourrait-elle, étant dépourvue de pouvoir, « contrôler » ou « sanctionner » quoi que ce soit ? « La question cruciale demeure en suspens : comment faire advenir la multitude comme sujet politique ? »[91].

Convaincus que la philosophie politique de la modernité est terminée, Hardt et Negri se disent désireux d'« inventer une nouvelle grammaire du politique »[92]. Mais laquelle ? Dans un ouvrage précédent, Antonio Negri, rejetant toute solution « constitutionnelle » du problème politique, s'était déjà employé à redéfinir le pouvoir constituant comme une force irruptive liée au « travail vivant », une « procédure absolue, toute-puissante et expansive, sans limite et sans fin préexistante » (p. 20), sans plus aucun rapport avec sa définition traditionnelle de procédure visant à donner une base de légitimité au pouvoir constitué[93]. Dans cette optique, le pouvoir constituant devient simple synonyme de force de « libération », rigoureusement anti-institutionnelle et étrangère à toute forme de souveraineté. Mais comment concilier le caractère *décisif* du pouvoir constituant avec la volonté de le soustraire en même temps à toute logique de la souveraineté ? Hardt et Negri doivent, pour ce faire, recourir à l'idée d'une décision qui ne serait pas souveraine, mais qui s'imposerait néanmoins en tant que décision. L'acte de pouvoir constituant relève-t-il alors d'un processus ou représente-t-il un événement ? « D'où un embarras théorique qui perce dans les dernières pages de *Multitude* jusque dans le vocabulaire, et qui tient à l'entrecroisement de deux lignes de pensée malaisées à accorder. D'un côté, l'acte constituant de la multitude est inscrit dans la *continuité* de la production sociale […] Mais de l'autre côté, on dit qu'elle "émerge de la multitude" ou "du processus ontologique et social du travail productif" (pp. 385 et 397). Or, la notion d'"émergence" exprime la *survenance du nouveau* en termes de *discontinuité* qualitative et met l'accent sur l'irréductibilité de ce qui émerge à ce dont il émerge, ce qui est difficile à concilier avec l'idée d'une préexistence de la décision à elle-même dans l'être social commun »[94].

Negri s'est par ailleurs prononcé contre la démocratie participative, qu'il qualifie de « modèle très hypocrite »[95]. Mais il conteste aussi la démocratie représentative, au motif qu'elle consacre la domination des représentants sur les représentés (« il faut procéder aux funérailles du concept de représentation », *M*, p. 294). Il en tient pour une démocratie fondée sur la généralisation du vote, mais apparemment sans Etat ni Parlement. Il ajoute que, « si la multitude l'emportait sur l'Empire, on ne pourrait pas dire pour autant qu'elle serait au pouvoir, parce que la multitude est par essence *dissolution* du pouvoir et mise en place de nouvelles institutions ». Des institutions sans pouvoir, par conséquent. Ici, on verse carrément dans l'utopie antipolitique. Pour décrire le nouveau cours des choses, HN restent pareillement dans le flou. Il s'agirait d'« imposer réellement la liberté et l'égalité de tous, sans exception », et de mettre en œuvre une « redistribution de la propriété ». Negri parle aussi d'une « répartition de tous les biens, et des valeurs liées à ces biens » sur la base d'un « principe d'égalité au sein du commun »[96], sans préciser bien entendu qui se chargerait de cette « répartition », quels en seraient les critères et comment il serait possible de l'imposer (et d'empêcher qu'elle puisse ensuite être contestée) sans faire appel à une autorité, et donc inévitablement à un pouvoir. Il dit encore que « la figure institutionnelle qui assumerait la gestion du commun ne serait pas nécessairement [sic] étatique, l'enjeu central n'étant plus de nationaliser les riches, mais, à l'opposé, de les diviser en parts égales ». Pour décrire cet idéal de privatisation égalitaire intégrale, il précise qu'« il ne s'agirait pas d'un communisme

imposé par le haut, mais d'un commun géré par le bas ». Géré, bien entendu, sans que la « figure institutionnelle » qui en serait chargée détienne le moindre pouvoir… *Wishful thinking*. Comme l'a remarqué Daniel Bensaïd, la coïncidence « spontanée » des singularités et du commun permet « d'escamoter la question de savoir comment la multitude pourrait transformer en sujet politique sa capacité vitale d'agir en commun »[97], l'accent mis sur le « commun » permettant de pulvériser l'opposition classique entre le public et le privé – au profit, bien entendu, de la sphère privée.

« Seule la démocratie absolue est capable de permettre et de rendre compte de la multiplicité des singularités qui prolifèrent dans le commun », assure encore Negri[98]. La « démocratie de la multitude » n'étant qu'une nébuleuse sans substance, on ne saura en fait jamais à quoi ressemblerait la « multitude au pouvoir ». La « démocratie absolue » se substitue à la société sans classes, mais dans une perspective anhistorique identique. « Dans cet historicisme téléologique restauré, le "concept absolu de démocratie" remplace l'esprit absolu hégélien, ramenant dans son sillage la tentation des fins annoncées de l'histoire »[99]. En fin de compte, c'est bien à une élimination radicale du politique, en tant que dimension propre à la sphère publique productrice de normes et de légitimité, que convient Hardt et Negri. Dans *Empire* comme dans *Multitude*, observe Judith Balso, « la thèse de la possibilité – absolument controuvée – de prendre appui sur le devenir du capitalisme comme figure émancipatrice se transforme en annulation pure et simple de la politique comme projet séparé, singulier »[100].

Dans l'immédiat, tout ce qui est « déterritorialisé » est *ipso facto* considéré comme potentiellement « démocratique ». D'où l'importance que Hardt et Negri donnent à la communication, présentée comme l'« élément central qui établit les rapports de production, pilotant le développement capitaliste et transformant du même coup aussi les forces productives » (*E*, p. 420). Du fait de son autonomie déterritorialisée, écrivent-ils, l'« existence biopolitique de la multitude possède le potentiel pour être transformée en une masse autonome de productivité intelligente, c'est-à-dire en un pouvoir démocratique absolu comme aurait dit Spinoza » (*E*, p. 416). Dans cette optique, il faut se féliciter de la disparition des modes de vie enracinés, de la déterritorialisation des problématiques et de la mobilité croissante du capital, toutes tendances que la « multitude » peut utiliser à son profit pour saper la puissance des bénéficiaires actuels de l'ordre impérial. C'est en se ralliant à l'idéal du nomadisme, de l'exode ou de la désertion, que cette multitude, retrouvant son pouvoir constituant, finira par accoucher de l'humanité « hybride » censée représenter son idéal : « En se croisant dans la multitude, en croisant multitude et multitude, les corps se mêlent, se métissent, s'hybrident et se transforment, ils sont comme les flots de la mer en mouvement perpétuel, en perpétuelle transformation réciproque »[101]. Hardt et Negri prônent donc un cosmopolitisme « de désertion et de lignes de fuite » (Alain Brossat), à la façon dont le faisaient Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*. On est là dans une logique de mélanges et de flux qu'on pourrait appeler effectivement « maritime » (« comme les flots de la mer »), par opposition à la logique tellurique qui s'organise autour de la notion de frontière. Cette logique de la Mer entre bien sûr en consonance immédiate avec la société « liquide » postmoderne[102]. Le goût de l'« hybridation » y va jusqu'au délire, par exemple lorsque Hardt et Negri soutiennent qu'« il n'y a pas de frontières fixes et nécessaires entre l'homme et l'animal, l'homme et la machine, le mâle et la femelle, et ainsi de suite » (*E*, p. 269). A moins qu'elle ne verse simplement dans le burlesque, comme lorsque les « *kiss-ins* organisés par Queer Nation, au cours desquels les hommes s'embrassent entre eux et les femmes entre elles dans un lieu public, afin de choquer les homophobes » sont donnés en exemple de « nouvelles armes pour la démocratie ».

Concrètement, les deux ouvrages ne proposent donc que des pistes à suivre. C'est dit très clairement dans les dernières pages de *Multitude* : « Cet ouvrage ne saurait répondre à la question : que faire ? » (*M*, p. 403). Il est vrai que Marx lui-même, peu disert sur la réalité du communisme à venir, n'était pas attiré lui non plus par le fait d'écrire des « recettes pour les marmites de l'avenir »[103]. La quatrième partie d'*Empire* esquisse néanmoins trois propositions qui se veulent « pratiques » : le droit à un revenu minimal universel, le droit à la réappropriation des moyens de production et de communication, le droit à la citoyenneté mondiale. Cette énumération montre déjà qu'on ne sort pas de la logique des *droits*, alors même que Hardt et Negri se proclament hostiles au juridisme[104]. Du même coup se trouve reposée une question classique : que vaut le droit sans la force capable de le faire appliquer, sans les moyens de coercition nécessaires à le garantir concrètement ? « Qui octroiera ces "droits" au sein de la constitution juridique de la souveraineté impériale, demande Céline Spector ? Si de tels droits économiques et sociaux doivent être applicables au niveau de la communauté mondiale, n'impliquent-ils pas le renforcement des structures internationales que les auteurs décrient sous le nom même d'Empire ? L'invocation même du "droit" […] n'implique-t-elle pas le réaménagement, sans solution de continuité, des structures tant honnies de l'Etat de droit ? »[105]. Même remarque, exprimée de façon plus radicale, chez Slavoj Zizek : « « Il est paradoxal que Hardt et Negri, les poètes de la mobilité, de la variété et de l'hybridation, formulent trois revendications en ayant recours à la terminologie des droits humains universels. Le problème avec ces demandes, c'est qu'elles oscillent entre vide formel et radicalisation impossible »[106].

L'instauration d'une « citoyenneté mondiale », que HN définissent comme « réappropriation de l'espace par la multitude mobile » (sic), ne se confond pas à leurs yeux avec le vieux rêve cosmopolitique d'un Etat universel, puisque toute perspective étatique est ici rejetée. On comprend qu'il s'agit plutôt de proclamer le droit à la « mobilité » universelle : « La virtualité de l'espace mondial constitue la première détermination des mouvements de la multitude – une virtualité qui doit se muer en réel […] La circulation doit devenir liberté. Autrement dit, la multitude doit arriver à la citoyenneté mondiale » (*E*, p. 436) ; « Le droit général de contrôler ses propres mouvements est l'ultime exigence de la multitude en matière de citoyenneté mondiale » (*E*, p. 481). Toute migration est ainsi interprétée comme facteur d'émancipation : « L'autonomie du mouvement est ce qui définit le lieu propre à la multitude […] Les cités de la Terre vont devenir à la fois de grands dépôts d'humanité coopérante et des locomotives pour la circulation, des résidences temporaires et des réseaux de distribution de masse pour l'humanité vivante. A travers la circulation, la multitude se réapproprie l'espace et se constitue comme un sujet actif » (*E*, pp. 477-478). Laissez faire, laissez passer ! Mais, ici encore, comment aller au-delà de la pétition de principe ? Il ne peut évidemment pas y avoir de citoyenneté mondiale là où il n'y a ni Etat mondial ni souveraineté mondiale. En ce sens, le « droit égal à la citoyenneté pour tous » n'est qu'un faux-semblant.

L'appel à la « citoyenneté mondiale » se ramène en fait à un appel à la suppression des frontières, qui aurait aujourd'hui pour premier effet d'accélérer l'installation dans les pays développés de masses de travailleurs à bas salaire provenant du Tiers-monde ou des pays émergents – avec les conséquences que l'on imagine. Qu'aujourd'hui, la plupart des migrants doivent leur déracinement aux dislocations sans fin induites par la logique du marché global, que ce déracinement soit précisément ce que recherche le capitalisme pour mieux adapter l'homme au marché et enfin, subsidiairement, que l'attachement territorial fasse partie des motivations humaines, ne gêne aucunement Hardt et Negri, qui notent au contraire, avec satisfaction, que « le capital lui-même a exigé une mobilité croissante de la main-d'œuvre et des migrations continuelles à travers les frontières nationales » (*E*, p. 481). Le marché

mondial constituerait, de ce point de vue, le cadre naturel de la « citoyenneté mondiale » : « L'idéologie du marché mondial a toujours été le discours anti-essentialiste par excellence. Circulation, mobilité, diversité et mélange sont ses conditions mêmes de possibilité » (*E*, pp. 194-195). Parce qu'il « exige un espace lisse de flux non codés et déterritorialisés » (*E*, pp. 403-404), le marché mondial est censé servir les intérêts de la « multitude », car « la mobilité comporte un prix à payer pour le capital qui est le désir accru de libération » (*E*, p. 312). L'inconvénient de cette apologie du déracinement (et de l'artificialité), pris comme condition première d'un « nomadisme » libérateur, est qu'elle repose sur une vision totalement irréelle de la situation concrète des migrants et des personnes déplacées. Comme l'écrivent Jacques Guigou et Jacques Wajnsztejn, « Hardt et Negri s'illusionnent sur la capacité des flux d'immigration à être à la fois la source d'une nouvelle possibilité de valorisation du capital et la base d'un enrichissement des perspectives de la multitude. Les migrations ne sont, en effet, rien d'autre qu'un moment d'une concurrence universelle et, en soi, migrer n'est pas plus émancipateur que de rester chez soi. Le sujet "nomade" n'est pas plus enclin à la critique et à la révolte que le sujet sédentaire »[107]. « Aussi longtemps, ajoute Robert Kurz, que des hommes quitteront leurs proches et iront, même au risque de leur vie, chercher du travail ailleurs – pour être à la fin broyés par la moulinette du capitalisme –, ils ne seront pas plus porteurs d'émancipation que les autovalorisateurs postmodernes de l'Occident : ils n'en constituent que la variante misérable »[108].

Le discours s'inscrit dans un projet égalitaire de type classique, qui n'a rien de nouveau (ni de particulièrement postmoderne) : « Dans le commun, il n'existerait pas de propriétaires ni de discriminations liées à des critères de race, de sexe, de genre, de nationalité, de religion… Toutes les identités auraient le droit d'exister en tant que telles, en se mêlant, en s'articulant, en s'entrelaçant librement, dans un rapport qui ne deviendrait jamais négatif parce qu'il n'impliquerait jamais l'effacement des singularités ainsi mises en rapport. La multitude, ce n'est pas l'effacement des différences, c'est leur permanence, y compris dans les expériences de métissage et d'enrichissement mutuel… L'institution de la famille ne serait légitime que dans les cas où elle serait librement choisie […] La communauté prendrait en charge l'éducation des enfants ; il n'y aurait ni restrictions ni tabous concernant les préférences de genre, les modèles culturels propres à tel ou tel monde, les représentations dominantes – il suffirait que les principes d'égalité, de liberté et de respect soient vérifiés »[109].

Les deux autres propositions, le droit à un revenu minimal et le droit à la réappropriation des moyens de production et de communication, échouent pareillement à convaincre du fait qu'elles s'inscrivent dans une même perspective « universelle » qui les rend inapplicables. Anselm Jappe en vient donc à résumer le programme de Hardt et Negri de la façon suivante : « Cette énumération de vœux pieux dans le cadre d'une utopie très "fleur bleue" donne l'impression d'un écolier ânonnant le résumé de toutes les illusions petites-bourgeoises et prolétariennes des deux derniers siècles quant à un "capitalisme équitable" ; elle équivaut à une auto-exécution intellectuelle des deux auteurs »[110].

Il faut encore remarquer que Hardt et Negri, non contents de laver les Etats-Unis de tout soupçon de pratique impérialiste, ne dissimulent pas qu'à certains égards il y a pour eux un modèle américain. « La Révolution américaine, estiment-ils, représente un moment de grande innovation et de rupture dans la généalogie de la souveraineté moderne » (*E*, p. 160). Les Pères fondateurs avaient en effet compris que « l'ordre de la multitude ne devait pas naître d'un transfert du titre du pouvoir et du droit, mais d'un arrangement interne à la multitude, d'une interaction démocratique des pouvoirs liés en réseaux ». En ce sens, la création des Etats-Unis a été un événement heureux : « De notre point de vue, le fait qu'un Empire

nouveau se soit formé contre les anciens pouvoirs de l'Europe ne peut être qu'une bonne nouvelle » (*E*, p. 454). Dans la Constitution américaine, Hardt et Negri voient pareillement l'amorce de la constitution impériale, en raison de « sa notion d'une frontière de liberté illimitée et sa définition d'une spatialité et d'une temporalité ouvertes célébrées dans un pouvoir constituant » (*E*, p. 488). Ce qu'ils définissent aujourd'hui comme « Empire » serait né de l'« expansion globale du projet constitutionnel américain » (*E*, p. 182) – un projet constitutionnel assez proche des thèses de Hans Kelsen en matière juridique. La souveraineté américaine ne fait en effet pas de distinction entre l'intérieur et l'extérieur, le dehors et le dedans : tout comme le capital, l'horizon de son déploiement est potentiellement infini. Il y a donc une forte légitimité au système typiquement libéral des *checks and balances*. Le modèle de démocratie que proposent Hardt et Negri s'inspire d'ailleurs explicitement des thèses de James Madison et du *Fédéraliste*.

Ce parti-pris pro-américain se conjugue bizarrement – ou significativement – à certaines références appuyées au christianisme. Chez Antonio Negri, qui fit ses premières armes à l'Action catholique, c'est une tentation récurrente. Son livre sur Job, écrit en prison, était déjà tout imprégné de dolorisme christique[111]. Pour « éclairer la vie future du militantisme communiste », Hardt et Negri n'hésitent pas à convoquer la figure de François d'Assise : « Dans la postmodernité, nous nous retrouverions dans la situation de saint François opposant à la misère du pouvoir la joie de l'être » (*E*, p. 496). Negri voit d'ailleurs dans le pauvre à la fois le « sujet biopolitique par excellence » et le « fondement de la multitude » (sic)[112]. La rhétorique inspirée des Béatitudes est particulièrement présente dans *Multitude*, dont les dernières pages font très nettement apparaître la façon dont, chez Hardt et Negri, le communisme est finalement rabattu sur la conception chrétienne de l'amour, c'est-à-dire sur l'*agapè*. Les deux auteurs s'efforcent en effet de hisser l'*amour* au niveau d'un concept politique : « Il nous faut récupérer la conception publique et politique de l'amour propre aux traditions prémodernes. Le christianisme et le judaïsme, par exemple, conçoivent tous deux l'amour comme un acte politique qui construit la multitude […] L'amour divin pour l'humanité et l'amour humain pour Dieu sont exprimés et incarnés dans le projet politique matériel commun de la multitude » (*M*, p. 397). Ils n'hésitent pas non plus à comparer les révolutionnaires potentiels d'aujourd'hui aux chrétiens de la fin de l'empire romain : « Nous pouvons nous inspirer de la vision par saint Augustin d'un projet destiné à combattre l'empire romain déclinant » (*E*, p. 259)[113]. Mais ce n'est certes pas à la façon dont le faisait Georges Sorel… Cette démarche n'a pas été sans contribuer au regain d'intérêt pour la « théologie politique » que l'on constate depuis quelques années[114], mais elle n'en constitue qu'une assez mince illustration. Chez Hardt et Negri, estime Daniel Bensaïd, « le recours au jargon théologique finit par servir de bouche-trou qui masque mal la disproportion entre la révolution philosophique promise et la pauvreté (bien réelle, celle-là) des réponses politiques. La perspective tend, en effet, à se réduire à la double thématique de l'exode et du miracle […] Pour échapper aux sortilèges de la marchandise, il suffirait de s'enfuir, sans chercher à conquérir un quelconque pouvoir […] Quant à cette longue marche de l'exil et de l'exode à travers les déserts, elle tient de l'événement politique transfiguré en miracle théologique »[115].

L'analyse s'achève sur une vision assez logiquement prophétique : « Le moment venu, un événement nous propulsera comme une flèche dans cet avenir vivant. Ce sera le véritable acte d'amour politique » (*M*, p. 404). Il s'agit en fin de compte – vieux rêve – de former une « nouvelle race, c'est-à-dire une subjectivité coordonnée politiquement et produite par la multitude », de « donner naissance à une nouvelle humanité » (*M*, p. 401). Dans cette déclaration performative, il n'est pas interdit de voir une simple théorisation de l'impuissance – ou, plus simplement, une intériorisation de la défaite.

*

La démarche de Michael Hardt et Antonio Negri vise finalement à concilier une certaine forme de marxisme avec certains courants postmodernes, en même temps qu'avec les idées de Spinoza – ou, si l'on veut, l'idéologie du progrès avec l'idée postmoderne qu'il n'y a pas d'« objectivité » historique. Hardt et Negri n'ont certes pas tort de dire que nous vivons à l'époque post-moderne de l'« Empire » et que la société de surveillance et de contrôle s'est substituée à l'ancienne société disciplinaire, cette société nouvelle fonctionnant essentiellement grâce à un contrôle social de plus en plus intériorisé par les individus. Mais leur erreur est de ne rien trouver à y redire, et de s'imaginer que ce changement ouvre la voie à des modes de résistance plus susceptibles de relancer le projet de libération que l'Etat a si longtemps confisqué. Hardt et Negri ne se bornent pas non plus à observer la montée en puissance d'un capitalisme cognitif, qui a déjà été décrit par bien d'autres auteurs. Leur originalité est plutôt de présenter l'Empire comme un adversaire tout en célébrant ses qualités intrinsèques, au point qu'il serait néfaste et « réactionnaire » de s'attaquer à lui frontalement. Le « turbo-capitalisme » n'est pas perçu comme pire encore que l'ancien capitalisme traditionnel, mais comme meilleur, car porteur d'un potentiel d'émancipation. « Les métamorphoses historiques, dont Hardt et Negri déduisent l'avènement de l'Empire procèdent en fait d'un double déterminisme : technologique (les effets des nouvelles technologies sur le contenu et l'organisation du travail) et sociologique (l'irrésistible poussée de la multitude en marche vers son fabuleux destin »[116]. « Le dernier cri des techniques sociales et de management dont le capitalisme se sert dans la gestion de la crise, ajoute Robert Kurz, accède ainsi au rang de force libératrice »[117]. Dénonçant le système dominant tout en célébrant ses caractéristiques fondamentales (la fluidité, la mobilité, la déterritorialisation, etc.), ils en viennent à nier la situation de crise du capitalisme, qui se déroule pourtant sous nos yeux : le capitalisme serait aujourd'hui « miraculeusement bien portant et son accumulation plus vigoureuse que jamais » (*E*, p. 330). Là où beaucoup ne voient que prodigieuse montée du conformisme et aliénation totale, les deux auteurs soutiennent que la globalisation a engendré un homme irréductiblement rebelle à toute forme d'autorité. Ils ne voient pas que c'est aujourd'hui la société tout entière qui est subordonnée à la logique du capital – ou plutôt, lorsqu'ils s'en aperçoivent, c'est pour s'en féliciter[118]. Leur affirmation centrale selon laquelle l'avènement de l'Empire augmente le potentiel de libération de la multitude ne fait pourtant l'objet d'aucune véritable démonstration, alors que toute la théorie repose sur elle. Aucune expérience concrète ne vient non plus la confirmer.

Quant à la notion de « multitude » sur laquelle les deux auteurs ne cessent de gloser, il est évident qu'elle n'a aucun contenu réel. Dans leurs livres, et malgré tous leurs efforts, elle apparaît comme une nébuleuse chaotique. On ne peut qu'être frappé, à cet égard, de la façon dont les concepts employés par Hardt et Negri se transforment chez eux en autant de catégories de l'esprit. Comme l'a écrit Daniel Bensaïd, « la scène mondiale devient alors un théâtre d'ombres où une abstraction de Multitude affronte une abstraction d'Empire ». Les mots d'ordre de « nomadisme », de « déterritorialisation », de « libération des hybridations » ne sauraient, de même, remplacer des consignes politiques concrètes. Contre les effets généralisés de la réification et de l'aliénation marchandes, enfin, « on ne saurait se contenter de formules opposant la multitude au peuple, le jaillissement insaisissable du désir à l'emprise du pouvoir, les flux déterritorialisés au quadrillage des frontières, la reproduction biopolitique à la production économique »[119]. Dépouillée de ses références théoriques, l'entreprise apparaît comme une rêverie qui se contente de recycler des attitudes mentales classiques (égalitarisme

extrême, hostilité à toute forme de pouvoir, prédominance du prophétique sur le politique, etc.).

En dernière analyse, ce n'est pas une critique du capitalisme que proposent Hardt et Negri, mais plutôt une sorte d'apologie critique de ce même capitalisme. En d'autres termes, un alter-capitalisme. C'est en tout cas de cette façon – comme des théoriciens « de gauche » du capitalisme cognitif et du nouveau capital financier – qu'ils ont souvent été perçus. Les écrits de Hardt et Negri, note Philippe Raynaud, « combine[nt] le projet révolutionnaire avec une admiration éperdue de l'imaginaire capitaliste, dans ses deux composantes productiviste et individualiste »[120]. Slavoj Zizek est même allé, les concernant, jusqu'à parler de « célébration du capitalisme »[121]. D'autres ont parlé de « conte de Noël un peu magique »[122], ou encore de « dernière mascarade du marxisme traditionnel »[123]. « Nul n'a à réfuter le négrisme. Les faits s'en chargent », a-t-on aussi pu lire dans la revue *Tiqqun*, proche d'une certaine mouvance autonome et du néosituationnisme[124]. On pourrait multiplier les citations[125]. L'œuvre de Hardt et Negri recycle en fin de compte une vieille illusion du mouvement ouvrier : celle d'un capitalisme sans capitalistes, d'un capitalisme qui pourrait être mis au service des travailleurs sans changer fondamentalement de nature. C'est en cela qu'au-delà même de sa philosophie du nomadisme et du chaos, elle se révèle à l'examen une pathétique mystification.

Alain de BENOIST

1. *Empire*, Exils, Paris 2000 (cité désormais *E*) ; *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, La Découverte, Paris 2004 (cité désormais *M*).

2. Benjamin Stille, « Apocalypse Soon », in *The New York Review of Books*, 7 novembre 2002.

3. David Sherman, « The Ontological Need: Positing Subjectivity and Resistance in Hardt and Negri's Empire », in *Telos*, 128, été 2004, p. 143.

4. *Multitudes* a succédé en mars 2000 à l'ancienne revue de Jean-Marie Vincent, *Futur antérieur*. Son directeur, Yann Moulier-Boutang, qui est l'un des fils du théoricien royaliste Pierre Boutang, est professeur d'économie aux Sciences-Po et à l'Université de Compiègne. Membre de la Commission économique des Verts, il a aussi collaboré dans le passé à des revues comme *Chimères*, *Vacarme*, *Alice*, etc.

5. En plus des textes cités dans cet article, cf. notamment « Sovereignty, Multitudes, Absolute Democracy. A Discussion between Michael Hardt and Thomas Dumm about Hardt and Negri's *Empire* », in *Theory and Event*, 2000, 3 ; Paolo Virno, *Grammaire de la multitude*, Editions de l'Eclat, Cahors 2002 ; Gopal Balakrishnan (ed.), *Debating Empire*, Verso, London 2003 ; Ugo D. Rossi, « Le contre-Empire qui vient ou le discours du grand compétiteur. Essai de décryptage de l'ouvrage de Michael Hardt et Toni Negri », in *Cahiers pour l'analyse concrète*, 49-50, 2003, pp. 11-38 ; *Negrisme et Tute bianche : une contre-révolution de gauche*, Mutines Séditions, Nancy 2004 ; Nicholas Tampio (ed.), *Can the Multitude Save the Left?*, n° spécial de *Theory and Event*, 2005, 2 ; Attilio A. Boron, *Empire and Imperialism. A Critical Reading of Michael Hardt and Antonio Negri*, Zed Books, London 2005 ; Ugo D. Rossi, *Anti-Negri. Le contre-Empire qui vient ou le discours du grand compétiteur*, Inclinaison, 2007 ; Louis Pinto, « La pensée post- de Toni Negri », in Bertrand Geay et Laurent Willemey (éd.), *Pour une gauche de gauche*, Editions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges 2008.

6. Il affirme aujourd'hui n'avoir « jamais approuvé la violence comme pratique » (entretien in *Philosophie Magazine*, juin-juillet 2006, p. 57).

7. *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Amsterdam, Paris 2007. Negri a publié ses

ouvrages de type universitaire sous son nom entier d'Antonio Negri, et sous le nom de Toni Negri ses essais plus militants.

8. Ses idées ont à date récente été relayées en Italie par des petits groupes activistes, comme les Tute bianche (« Combinaisons blanches »), nés en 1996 au sein de la coalition de réseaux sociaux alternatifs Ya Basta. Les Tute Bianche, qui s'étaient fait remarquer en costume zapatiste lors des manifestations du sommet du G8 de Gênes en juillet 2001, et dont le porte-parole était alors Luca Casarini, ont peu après cédé la place aux Disobbedienti. Sur l'itinéraire d'Antonio Negri, cf. aussi Claudio Albertani, « Toni Negri et la déconcertante trajectoire de l'opéraïsme italien », in *A Contretemps*, septembre 2003, pp. 3-18.

9. Cf. par exemple Gopal Balakrishnan, « Hardt and Negri's Empire », in *New Left Review*, septembre-octobre 2000.

10. Philippe Raynaud, *L'extrême gauche plurielle. Entre démocratie radicale et révolution* [2006], Perrin, Paris 2010, pp. 147 et 170.

11. Toni Negri, « L'"Empire", stade suprême de l'impérialisme », in *Le Monde diplomatique*, janvier 2001, p. 3.

12. Cf. Michel Foucault, « Naissance de la biopolitique », in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, 3, pp. 818-825 ; *Défense de la société*, Seuil-Gallimard, Paris 1997.

13. Céline Spector, « La multitude ou le peuple ? Réflexions sur une politique de la multiplicité », in *Critique*, novembre 2003, p. 885.

14. Ibid., p. 882.

15. Sur les différents usages actuels de la notion d'empire, cf. Danilo Zolo, « Contemporary Uses of the Notion of Empire », in *Jura Gentium*, 2007, 1.

16. Atilio A. Boron, *Empire et impérialisme. Une lecture critique de Michael Hardt et Antonio Negri*, L'Harmattan, Paris 2003, p. 8.

17. Ibid., p. 20.

18. Texte mis en ligne le 28 mars 2003. « Plus généralement, ajoutent-ils, tout le problème est que Negri prend ce qu'il souhaite pour ce qui est » (ibid.).

19. Danilo Zolo, *La justice des vainqueurs. De Nuremberg à Bagdad*, Jacqueline Chambon, Paris 2009, p. 153. Cf. aussi le débat entre Antonio Negri et Danilo Zolo publié sous le titre « L'Impero e la moltitudine. Un dialogo sul nuovo ordine della globalizzazione », in *Reset*, 73, 2002, pp. 8-19 (repris in *Jura Gentium*, 2005, 1, puis in Antonio Negri, *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 11-33). La version intégrale de ce dialogue n'a été publiée qu'en anglais, in *Radical Philosophy*, 120, 2003, pp. 23-37.

20. C'est la raison pour laquelle, en 2005, Negri s'est publiquement prononcé pour le « oui » au référendum sur le projet de traité constitutionnel européen, qui avait à ses yeux le mérite de représenter un pas en avant dans l'affaiblissement des formes de souveraineté existantes (« cette merde d'Etat-nation », *Libération*, 13 mai 2005), ce qui lui a d'ailleurs valu de nombreuses critiques. Yann Moulier-Boutang a pris la même position.

21. Céline Spector, art. cit., p. 883.

22. Toni Negri, « L'"Empire", stade suprême de l'impérialisme », art cit., p. 3.

23. Danilo Zolo, *La justice des vainqueurs*, op. cit., p. 153.

24. On pourrait dire aussi que Marx estimait tout simplement que le capitalisme était meilleur en ce sens qu'il était pire – le pire système social pouvant objectivement être dit « meilleur » en ce sens qu'étant pire, il fait mieux apparaître les lignes de front et suscite des oppositions plus résolues.

25. « Les habits neufs du marxisme traditionnel », in Anselm Jappe et Robert Kurz, *Les habits neufs de*

l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin, Lignes-Léo Scheer, Paris 2003, p. 37. Cf. aussi Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, Paris 2003, p. 274.

26. « L'"Empire", stade suprême de l'impérialisme », art. cit., p. 3.

27. Antonio Negri, entretien in *Philosophie Magazine*, art. cit., p. 59.

28. Anne Herla, « Empire et Multitude : la démocratie selon Antonio Negri », conférence pour PhiloCité, 23-25 janvier 2007.

29. Plus le travail est immatériel, assure Negri, « plus la liberté de pensée est nécessaire pour être productif » (entretien in *Philosophie Magazine*, art. cit., p. 60). C'est là s'aveugler sur le fait que le travail immatériel est en réalité parfaitement compatible avec le conformisme de masse. Comme l'écrit Slavoj Zizek, « aujourd'hui, la liberté de penser véritable signifie la liberté de remettre en cause le consensus "postidéologique" libéral-démocratique prédominant – ou ne signifie rien » (*Que veut l'Europe ? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, Climats, Castelnau-le-Letz 2005, p. 98). Cf. aussi Slavoj Zizek, « Have Michael Hardt and Toni Negri Rewritten the *Communist Manifesto for the Twenty-First Century* », in *Rethinking Marxism*, 2001, 3-4.

30. Thomas Coutrot, « "Multitude" et démocratie : le saut périlleux », in Alain Caillé (éd.), *Quelle démocratie voulons-nous ? Pièces pour un débat*, La Découverte, Paris 2006, p. 50.

31. Pierre Dardot, « A propos de la multitude », in *Mouvement*, mars-avril 2005, p. 146.

32. Toni Negri, « Communisme : quelques réflexions sur le concept et la critique », in Alain Badiou et Slavoj Zizek (éd.), *L'idée du communisme*, Nouvelles Editions Lignes, Paris 2010, p. 224.

33. Michael Hardt, « Le commun dans le communisme », ibid., p. 164. Cf. aussi *M*, p. 181 : « La coopération qui est au cœur de la production immatérielle est suscitée par un processus interne au travail et, par conséquent, extérieur au capital ».

34. Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, UGE/10-18, Paris 1971, p. 249.

35. Jacques Guigou et Jacques Wajnsztejn, *L'évanescence de la valeur. Une présentation critique du groupe Krisis*, L'Harmattan, Paris 2004, p. 134.

36. Michel Husson, « Sommes-nous entrés dans le capitalisme cognitif ? », in *Critique communiste*, été-automne 2003. « Ce qui se passe dans une usine automobile sud-coréenne reste au moins aussi important que ce qui s'échange entre deux flexibles et nomades utilisateurs d'ordinateurs », écrit de son côté Serge Quadruppani (« Notes critiques sur le livre de Toni Negri et Michael Hardt », in *No Pasaran*, s.d. [2001]).

37. Jean-Marie Harribey, « Le cognitivisme, nouvelle société ou impasse théorique et politique », in *Actuel Marx*, septembre 2004, pp. 151-180.

38. Art. cit.

39. Cf. Thomas Coutrot, *Critique de l'organisation du travail*, La Découverte, Paris 1999.

40. Jean-Marie Harribey, art. cit.

41. Anselm Jappe, « Les habits neufs du marxisme traditionnel », art. cit., p. 30.

42. Yann Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, 2e éd., Amsterdam, Paris 2008. Cf. aussi Christian Azaïs, Antonella Corsani et Patrick Dieuaide (éd.), *Vers un capitalisme cognitif*, L'Harmattan, Paris 2000.

43. André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Galilée, Paris 2003.

44. Manuel Castells, *La société en réseaux*, vol. 1, *L'ère de l'information*, Fayard, Paris 1999.

45. Bernard Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Galilée, Paris 2009.

46. Pierre Lévy, *L'intelligence collective*, La Découverte, Paris 1997.

47. La critique faite par Hardt et Negri de la théorie marxienne de la valeur-travail avait déjà été développée par un néo-opéraïste comme Maurizio Lazzarato. Cf. Maurizio Lazzarato et Antonio Negri, « Travail immatériel et subjectivité », in *Futur antérieur*, 6, été 1991.

48. Jean-Marie Harribey, « Le cognitivisme, nouvelle société ou impasse théorique et politique », art. cit.

49. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858. Grundrisse*, vol. 2, Editions Sociales, Paris 1980, pp. 192-193.

50. Ibid., p. 196.

51. « Table ronde sur le capitalisme cognitif, in *Regards*, avril 2003, p. 260.

52. Antonella Corsani, « Le capitalisme cognitif : les impasses de l'économie politique », in Carlo Vercellone (éd.), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel ?*, La Dispute, Paris 2002, p. 65.

53. David Ricardo l'avait noté avant lui : « Le travail d'un million d'hommes dans les manufactures produira toujours la même valeur, mais pas la même richesse » (*Principes de l'économie politique et de l'impôt* [1817], Garnier-Flammarion, Paris 1992, p. 289).

54. Art. cit.

55. Robert Kurz, « L'Empire et ses théoriciens », in Anselm Jappe et Robert Kurz, *Les habits neufs de l'Empire*, op. cit., pp. 86-87.

56. Michel Husson, « Le capitalisme contemporain et Marx », in *Droit social*, 2008, 2, p. 238. Le même auteur écrit ailleurs : « La thèse du passage de la valeur travail à la "valeur savoir" doit être rejetée pour les raisons suivantes : la valeur savoir n'existe pas dans le champ des rapports sociaux capitalistes ; le capitalisme intègre le savoir des travailleurs à sa puissance productive, comme il l'a toujours fait ; la loi de la valeur continue à jouer, avec une brutalité et une extension renouvelée "grâce" à la marchandisation généralisée » (« Notes critiques sur le capitalisme cognitif, in *Contre Temps*, février 2007).

57. Anselm Jappe, « Les habits neufs du marxisme traditionnel », art. cit., pp. 16 et 25. Pour un point de vue critique sur le « capitalisme cognitif », cf. aussi Michel Husson, *Un pur capitalisme*, Page Deux, Lausanne 2008 ; David Forest, « De quoi le "capitalisme cognitif" est-il le nom ? », in *Quaderni*, hiver 2009-10, pp. 1-5. Cf. par ailleurs Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, La Découverte, Paris 2007.

58. Cf. Toni Negri, « Refonder la gauche italienne », in *Le Monde diplomatique*, août 2002.

59. Daniel Bensaïd, *Eloge de la politique profane*, Albin Michel, Paris 2008, p. 288.

60. Thomas Coutrot, « "Multitude" et démocratie : le saut périlleux », art. cit., pp. 51-52.

61. Ibid., p. 53.

62. Daniel Bensaïd, op. cit., p. 301.

63. Il peut s'en déduire que « tout corps est déjà une multitude » (sic). Negri dit aussi que « la chair de la multitude veut se transformer en corps du *general intellect* ». Cf. Toni Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », in *Multitudes*, juin 2002.

64. Michael Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, p. 110.

65. Didier Muguet, in *EcoRev. Revue critique d'écologie politique*, printemps 2005. L'auteur conclut que « l'analyse de Negri-Hardt ne peut aboutir qu'à des résultats politiques catastrophiques ».

66. Daniel Bensaïd, *Un monde à changer*, Textuel, Paris 2003, pp. 68-89 ; *Eloge de la politique profane*, op. cit., p. 279.

67. Cf. Céline Spector, « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Etienne Balibar… », in *Esprit*, mai 2007, pp. 27-45. Cf. aussi André Tosel, « Des usages "marxistes" de Spinoza. Leçons de méthode », in Olivier Bloch (éd.), *Spinoza au XXe siècle*, PUF, Paris 1993, pp. 515-525.

68. Céline Spector, ibid., p. 31.

69. Cf. Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Seuil, Paris 2002, pp. 117-118. Cf. aussi Manfred Walther, « Carl Schmitt et Baruch Spinoza ou les aventures du concept du politique », in Olivier Bloch (éd.), *Spinoza au XXe siècle*, op. cit., pp. 361-374.

70. Céline Spector, « Le spinozisme politique aujourd'hui », art. cit., p. 38. Cf. aussi François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, PUF, Paris 2002.

71. Cf. David Sherman, « The Ontological Need: Positing Subjectivity and Resistance in Hardt and Negri's Empire », art. cit. Cf. aussi Sergio Bologna, « Proletari e Stato di Antonio Negri », in *Primo Maggio*, cité par Steven Wright in *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italien Autonomist Marxism »*, Pluto Press, London 2002, p. 170.

72. Pierre Dardot, « A propos de la multitude », art. cit., p. 144.

73. Céline Spector, « La multitude ou le peuple ? », art. cit., p. 886.

74. Toni Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », art. cit.

75. Thomas Hobbes, *De Cive* [1642], XII, 8.

76. On remarquera que Hardt et Negri ne parviennent à concevoir la souveraineté que selon le modèle de Jean Bodin, qui la définit comme indivisible. La notion de souveraineté partagée leur échappe totalement.

77. Antonio Negri abandonne ici la dialectique, qu'il défendait encore il y a quelques années. Un autre grand mérite de Spinoza aurait d'ailleurs été d'échapper à toute considération de type dialectique : si Dieu se confond avec la substance du monde, il n'y a plus lieu de faire dépendre la rédemption finale de l'humanité d'une quelconque « réconciliation » avec une nature aliénée.

78. Entretien in *Philosophie Magazine*, art. cit., p. 59.

79. Toni Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », art. cit.

80. Pierre Dardot, « A propos de la multitude », art. cit., pp. 144-145.

81. La même idée est soutenue par Alexander Bard et Jan Soderqvist (*Netrocracy. The New Power Elite and Life After Capitalism*, Reuters, London 2002).

82. Céline Spector, « La multitude ou le peuple ? », art. cit., p. 884.

83. Michael Hardt, « Le commun dans le communisme », in Alain Badiou et Slavoj Zizek (éd.), *L'idée du communisme*, op. cit., p. 174.

84. Toni Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », art. cit.

85. « Il s'agit bien, note Céline Spector, en misant sur l'ontologie productiviste plus que sur le déterminisme historique, de favoriser la spontanéité des mouvements sociaux plutôt que l'organisation de la révolution » (« Le spinozisme politique aujourd'hui », art. cit., p. 32).

86. Takis Fotopoulos et Alexandros Gezerlis, « Hardt and Negri's *Empire*: A New Communist Manifesto or a Reformist Welcome to Neoliberal Globalization? », in *Democracy and Nature. The International Journal of Inclusive Democracy*, juillet 2002.

87. Bruno Bosteels, « L'hypothèse gauchiste : le communisme à l'âge de la terreur », in Alain Badiou et Slavoj Zizek (éd.), *L'idée du communisme*, op. cit., pp. 68-69.

88. Anselm Jappe, « Les habits neufs du marxisme traditionnel », in Anselm Jappe et Robert Kurz, *Les habits neufs de l'Empire*, op. cit., p. 40.

89. Serge Quadruppani, « Notes critiques sur le livre de Toni Negri et Michael Hardt », art. cit.

90. Toni Negri, entretien in *Philosophie Magazine*, avril 2009, p. 40.

91. Céline Spector, « La multitude ou le peuple ? », art. cit., p. 894.

92. Cf. Antonio Negri, *Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du politique*, Stock, Paris 2006.

93. Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, PUF, Paris 1997.

94. Pierre Dardot, « A propos de la multitude », art. cit., p. 147.

95. Entretien in *Philosophie Magazine*, avril 2009, p. 40.

96. Ibid.

97. Daniel Bensaïd, *Eloge de la politique profane*, op. cit., p. 284.

98. Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique. Entretiens avec Anne Dufourmantelle*, Calmann-Lévy, Paris 2002.

99. Daniel Bensaïd, *Eloge de la politique profane*, op. cit., p. 310.

100. Judith Balso, « Etre présent au présent », in Alain Badiou et Slavoj Zizek (éd.), *L'idée du communisme*, op. cit., p. 38.

101. Toni Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », in *Multitudes*, juin 2002.

102. Sur le caractère « liquide » de la modernité tardive, cf. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, London 2000 (trad. fr. : *La vie liquide*, Rouergue-Jacqueline Chambon, Paris 2006). Sur l'opposition entre la logique de la Mer et la logique de la Terre, qui est aussi une opposition entre logique commerciale et logique politique, cf. Carl Schmitt, *Terre et Mer. Un point de vue sur l'histoire mondiale*, Labyrinthe, Paris 1985. Negri se situe bien entendu à l'exact opposé de Carl Schmitt, dont les positions anti-universalistes et antinormativistes, favorables à l'émergence et au maintien d'un « *pluriversum* » (par opposition à l'« *universum* »), ont été reprises dans le domaine des relations internationales par de lointains héritiers de Grotius, comme Martin Wight et Hedley Bull, défenseurs de l'équilibre entre les grandes puissances, de la diplomatie préventive et des négociations multilatérales entre les Etats. Cf. Martin Wight, « Why There Is No International Theory », in Herbert Butterfield et Martin Wight (ed.), *Diplomatic Investigations. Essays in the Theory of International Politics*, Allen & Unwin, London 1969 ; Hedley Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, Macmillan, London 1977.

103. Karl Marx, *Le Capital*, Maurice Lachâtre, Paris 1872, p. 349.

104. Suivant en cela Spinoza, qui rejetait la conception juridique de l'Etat que l'on retrouve aussi bien chez Descartes que chez Rousseau ou Hegel.

105. Céline Spector, « La multitude ou le peuple ? », art. cit., p. 895.

106. Slavoj Zizek, *Que veut l'Europe ?*, op. cit., p. 93.

107. Jacques Guigou et Jacques Wajnsztejn, *L'évanescence de la valeur*, op. cit., p. 126.

108. Robert Kurz, « L'Empire et ses théoriciens », in Anselm Jappe et Robert Kurz, *Les habits neufs de l'Empire*, op. cit., pp. 114-115.

109. Toni Negri, entretien in *Philosophie Magazine*, avril 2009, p. 41.

110. Anselm Jappe, « L'Empire et ses théoriciens », art. cit., pp. 120-121.

111. Toni Negri, *Job, la force de l'esclave*, Hachette-Littératures, Paris 2002.

112. Sur les idées de Negri en matière de pauvreté et le rôle de l'idéologie franciscaine dans sa pensée, cf. Daniel Barber et Anthony Paul Smith, « On "Poverty" in Negri », European Consortium for Political Research, Université de Pise, septembre 2007 ; Daniel Colucciello Barber et Anthony Paul Smith, « Too Poor for Measure: Working with Negri on Poverty and Fabulation », in *Journal for Cultural and Religious Theory*, été 2010, pp. 1-15.

113. Cf. aussi Toni Negri, « Ainsi commença la chute de l'Empire », in *Multitudes*, 7, p. 17.

114. Cf. notamment Creston Davis (ed.), *The Continental Shift*, n° spécial de la revue *Political Theology*, mars 2010, en particulier les articles de Daniel M. Bell, Jr., « The Fragile Brillance of Glass. Empire, Multitude, and the Coming Community », pp. 61-76, et de Mary-Jane Rubenstein, « Capital Shares: The Way Back into the With of Christianity », pp. 103-119. Le second article examine la relation possible entre l'universalisme chrétien et l'émergence du capitalisme global.

115. *Eloge de la politique profane*, op. cit., pp. 308-309.

116. Daniel Bensaïd, ibid., p. 296.

117. « L'Empire et ses théoriciens », art. cit., p. 89.

118. Hardt et Negri font également partie de ces auteurs qui critiquent le capitalisme en prenant soin de ne pas remettre en cause le legs démocratique libéral qui lui est historiquement associé, au motif que celui-ci serait aujourd'hui suffisamment « autonomisé » pour qu'une critique du capitalisme puisse s'appuyer sur lui. Cette démarche a été maintes fois critiquée, notamment par Slavoj Zizek et Jean-Claude Michéa.

119. Daniel Bensaïd, « Antonio Negri et Michael Hardt analysent le nouveau dispositif du capitalisme mondial », in *Le Monde des livres*, 22 mars 2001.

120. Philippe Raynaud, *L'extrême gauche plurielle*, op. cit., p. 169.

121. Slavoj Zizek, entretien in *L'Humanité*, 25 septembre 2007.

122. Philippe Corcuff, « Antonio Negri, la multitude contre l'Empire », in *Sciences humaines*, mai 2005.

123. Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise*, op. cit.

124. « Réfutation du négrisme », in *Tiqqun*, octobre 2001, p. 266. La revue poursuivait en faisant allusion au « rapport incestueux du négrisme politique avec la pacification impériale : il veut sa réalité, mais pas son réalisme. Il veut le biopouvoir sans la police, la communication sans le Spectacle, la paix sans avoir à faire la guerre pour cela ». Cf. aussi Tiqqun, *Tout a failli. Vive le communisme !*, La Fabrique, Paris 2009, p. 101.

125. Citons encore une violente charge anarchiste : Crisso et Odoteo, *Barbari. L'insorgenza disordinata*, NN, Torino 2002 (trad. angl. : *Barbarians. The Disordered Insurgence*, Venomous Butterfly Publ., Los Angeles 2003). L'ouvrage critique surtout le parti-pris techniciste de Hardt et Negri et interprète leurs livres comme un appel à accélérer l'homogénéisation planétaire des modes de vie.